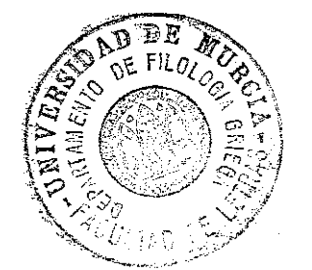
FRANCIS M. CORNFORD





DE LA RELIGIÓN A LA FILOSOFÍA

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA



ARIEL FILOSOFÍA

Director
EUGENIO TRÍAS

Título original:
From Religion to Philosophy.
A Study in the Origins of Western Speculation

Traducción de
ANTONIO PÉREZ RAMOS

1.ª edición: marzo 1984

ISBN: 84 344 8708 X

Depósito legal: B. 8492 -1984

Impreso en España

A Francis Darwin

PREFACIO

Quizá los términos religión y filosofía sugieran a la mayoría de las personas dos campos delimitados de pensamiento entre los que, si bien —como hacían los griegos— incluimos bajo el nombre de filosofía a la ciencia, suele sostenerse que existe entre ellas cierto tipo de guerra fronteriza. Cabe también considerarlas como dos fases o modos sucesivos de la expresión de los sentimientos y creencias que el hombre abriga sobre el mundo: y el título del presente libro comporta que centraremos nuestra atención en el período que, en la historia del pensamiento occidental, señala el tránsito de la una a la otra. Se acepta, en general, que los helenos dieron el paso decisivo unas seis centurias antes de nuestra era. En aquel momento, prevaleció un nuevo espíritu de investigación al pronunciarse sobre temas fundamentales que, hasta entonces, habían sido objeto de la fe tradicional. Aquí, sin embargo, deseo probar que el advenimiento de ese espíritu no significó la completa y súbita ruptura con los viejos modos de pensar.

Existe una continuidad real entre la primera especulación racional y las representaciones religiosas que entrañaba; y eso no es únicamente asunto de analogías superficiales, como la alegórica igualdad de los elementos con los dioses de la fe popular. La filosofía heredó de la religión algunas grandes concepciones —por ejemplo, las ideas de «Dios», «alma», «destino» y «ley»— que continuaron siendo el centro de los movimientos del pensamiento racional y determinaron sus principales direcciones. La religión se expresa a sí misma mediante símbolos poéticos y personajes míticos: la filosofía prefiere el lenguaje de la seca abstracción y habla de *substancia, causa, materia* y otros. Pero su diferencia exterior tan sólo disfraza una afinidad interna y fundamental entre esos dos períodos sucesivos de una misma con-

cepción. Las maneras de pensar que, en filosofía, logran definiciones claras y afirmaciones explícitas ya estaban implícitas en las irracionales intuiciones de lo mitológico.

Diógenes Laercio agrupó a los filósofos en dos familias, la jónica y la itálica, encabezadas, respectivamente, por Anaximandro y Pitágoras, y parece que ya los mismos griegos adivinaron que eran dos las tendencias que habían conformado sus sistemas de pensamiento. Como trataré de mostrar, estaban en lo cierto al opinar así: existían dos tradiciones, que pueden calificarse, respectivamente, de «científica» y «mística» y que, movidas por dos impulsos que es posible distinguir, terminaron por divergir, según líneas cada vez más dispares, al llegar a conclusiones opuestas. Ambos impulsos todavía actúan en el pensamiento actual por la simple razón de que corresponden a dos necesidades permanentes de la naturaleza del hombre y, a la vez, caracterizan dos conocidos tipos de temperamento humano.

En nuestros días, se ha entendido e interpretado con mayor facilidad la tendencia científica, porque coincide con el hábito de pensamiento de una edad que también comporta ese carácter. Impelida por una profunda necesidad de dominar el mundo haciéndolo inteligible, la ciencia avanza firmemente hacia su meta, hacia un modelo conceptual perfectamente claro de la realidad, adaptado de tal modo que explique todos los fenómenos con la fórmula más simple que pueda encontrarse. *Malheur au vague; mieux vaut le faux!* En las escuelas jónicas de la Grecia oriental, la ciencia alcanza su cenit con el atomismo. Cuando contemplamos su logro final, advertimos que, al suprimir «lo vago», no ha hecho sino prescindir de todas aquellas cosas en que el otro tipo mental halla toda la valía y significación del universo. Los dioses han desaparecido; el alma ha quedado reducida a un polvo de partículas materiales; la vida, en definitiva, ha abandonado a la naturaleza, tal es la predestinada conclusión de una ciencia que, al inspirarse en la ideal lucidez de lo geométrico desechó la biología. Admirable en cuanto instrumento de búsqueda en la naturaleza inerte, pulsa, sin embargo, una tecla que horroriza a los hombres que, movidos por su temperamento opuesto a aquél, no querrán buscar lo vivo entre lo inerte.

El espíritu místico, aguijoneado por una necesidad distinta, avanza en otras direcciones. Para Pitágoras, la filosofía no constituía una mera curiosidad, sino un modo de vida y de muerte. Las escuelas occidentales, dominadas por los pitagóricos, se enraizan en ciertas creencias en torno a la naturaleza de lo divino y del destino del alma humana. Sobre tales ciencias construyen la filosofía de la naturaleza. Agarrándose, con no menor energía que la tradición de los científicos, al convencimiento, característicamente heleno, de que el mundo ha de ser racional, aquellas filosofías occidentales se presentan como una serie de intentos por justificar esa fe en la razón. Parménides, de manera temeraria, condena al mundo sensible a ser irreal cuando le parece que éste se halla en pugna con las consecuencias lógicas de su preconcepción religiosa. Empédocles derrocha raudales de ingenio por conseguir una reconciliación con la ciencia. Platón sucumbe en el esfuerzo titánico de mantener los pies en la tierra y sostener el cielo. Así, lo que más preocupa a estos tres filósofos, queda resumido en los términos «Dios» y «alma»: precisamente esos vocablos de los que la ciencia prescinde con tanta complacencia.

Esas dos tendencias, o temperamentos, que, en la serie de sistemas filosóficos han dejado tan claro testimonio de sus características aspiraciones y visiones de la vida y la naturaleza, no aparecieron de pronto en la centuria de Anaximandro y Pitágoras. La musa filosófica no es una Atenea sin madre: si el intelecto individual es su padre, su antepasado más antiguo y augusto es la religión. Anterior a Anaximandro hallamos el jonio Homero, con su tropel de luminosos olímpicos; tras Pitágoras vislumbramos las contorsionadas formas de Orfeo y Dioniso. Es, pues, natural suponer que las dos tradiciones filosóficas están emparentadas, respectivamente, con los tipos de religión helena —el olímpico y el dionisíaco— en que aquellos mismos temperamentos en contraste habían hallado símbolos míticos para expresar sus sentimientos respecto a la vida de la naturaleza y del hombre.

Principiando con la tradición de los científicos, intentaré probar la posibilidad de seguir un auténtico hilo conductor desde el supremo logro de aquella ciencia —la representación de un mundo de átomos individuales, gobernados por el azar o la necesidad— hasta la máxima consecución de la religión olímpica, reflejada en el supranatural mundo homérico de dioses individuales subordinados al destino (Moira). Esa sujeción de todos los poderes individuales, divinos y humanos, a la Moira es el más profundo y —a primera vista— el más desconcertante dogma de

este tipo de religión. Trataré así en el primer capítulo de esbozar un análisis de la Moira que, en el pasado, actúa desde Anaximandro hasta Homero y Hesíodo, con ánimo de dejar clara la persistencia de tal concepción a lo largo de todo el transcurso de la ciencia helena, en la cual llena el puesto que ahora ocupa la ley natural.

Cuando lleguemos a Homero, quizá la mayoría de los estudiosos piense que ya hemos arribado a las columnas de Hércules y que mejor será que no curioseemos en la tiniebla prehistórica que los avatares de la tradición han dejado virgen. Pero el problema del porqué los griegos creyeron que hasta los mismos dioses eran vasallos de la autoridad moral, si bien impersonal y sin designio de la Moira, resulta demasiado fascinante para que lo abandonemos y nos empuja a aventurarnos en el nebuloso océano de la hipótesis. En el segundo capítulo dejamos constancia de tal procelosa travesía. Para servirnos de norte recurriremos al teorema, mantenido por la nueva escuela de sociólogos franceses, de que la clave de la representación religiosa está en la estructura social de la comunidad que la elabora. Debo a Émile Durkheim y a sus colegas de *L'Année Sociologique*[1] la resolución de ese fundamental problema de la religión olímpica que ofrezco aquí. Me parece, además, que en tal campo también he obtenido argumentos para dilucidar ciertos esquemas de concepción muy abstractos y persistentes en toda la filosofía antigua, tales como el agrupamiento de los cuatro elementos y la separación y reunión de parejas de cualidades contrarias. Esas aplicaciones particulares del teorema principal las he expuesto aquí no como resultados que hubieran corroborado prueba alguna, sino como ilustraciones que pudieran sugerir a investigadores con más completo bagaje psicológico y etnológico una línea de trabajo hasta aquí descuidada.

Nos queda aún un gran concepto filosófico-religioso, el más

1. En especial, el trabajo del profesor Durkheim «Représentations individuelles et représentations collectives», *Revue de Métaphysique et de Morale*, VI (1898), p. 273; «Sociologie religieuse et théorie de la connaissance», *ibíd.*, XVII (1909); *De la division du travail social*, 3.ª ed. (1911); el de Durkheim y Mauss, «Classifications primitives», *Année Sociologique*, VI; el de Hubert y Mauss, «Théorie générale de la magie», *Ann. Soc.*, VII. El artículo «La sociologie de M. Durkheim», *Revue Philosophique*, XXXVI (1911), pp. 42-71 y 160-195, escrito por G. Davy, proporciona una valiosa reseña de la obra de aquél. Quiero también expresar mi deuda respecto al libro del profesor L. Lévy-Bruhl *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910).

fundamental de todos ellos: el de la «naturaleza de las cosas», la *physis*. En la filosofía griega, el objeto, denotado por tal término es uno concreto: se trata de un continuo material que, a la vez, es vivo y divino, alma y Dios, una substancia, por tanto, investida con propiedades míticas. Esa substancia, y no los múltiples fenómenos que la naturaleza nos presenta a través de nuestros sentidos, constituye el objeto primordial de la primera especulación; y de sus propiedades inherentes, en cuanto material, viviente y divina, es posible deducir los diversos sistemas, en consonancia con el modo de interpretar qué implican tales propiedades. He llamado a esta substancia el dato de la filosofía, para dejar sentado que no la inventaron los filósofos, sino que se deriva de una representación subyacente en todas las formas y símbolos de pensamiento religioso. En el tercer capítulo remito los orígenes de aquélla a un estadio mágico, aún más antiguo que el religioso, y sigo el proceso de su diferenciación en las varias categorías del politeísmo heleno, sobre todo en las opuestas figuras del dios mistérico y del olímpico. El significado de tal oposición entre la religión, cuyo más luminoso símbolo era Apolo, y la fe mística del sufriente Dioniso, lo adivinó, por obra y gracia de su pura imaginación, Friedrich Nietzsche, partiendo de un estudio directo de la tragedia griega. De él aprendimos por qué Dioniso y Apolo se reparten, en el reino del arte, las cumbres del Parnaso. Pero después de su muerte se han adquirido nuevos conocimientos respecto a los problemas de la génesis histórica. Así, *Themis*, la obra de Jane Harrison (Cambridge, 1912) constituye un gran avance en el estudio de las primeras fases, no sólo de la religión de los griegos, sino de la religión en general. Por mi parte, he disfrutado de la inmensa ventaja de reflexionar sobre los principales puntos con la propia autora, y son muchas las conclusiones que, procedentes de tal fuente, he adoptado aquí. De esta suerte, he podido considerar de manera muy sumaria cierto número de puntos relacionados con el desarrollo de la religión griega, remitiendo al lector a la fuente de la que proceden mis propios conocimientos. La colaboración de Jane Harrison ha sido también de extraordinario valor al revisar la presente obra, que cabe considerar como un vehículo de esos mismos principios de interpretación en el campo de la filosofía.

Desde el punto de vista al que arribaremos en el capítulo tercero, nos parece descubrir que la filosofía, al relegar los ela-

borados postulados de la religión y retornar a la «naturaleza de las cosas», en realidad vuelve a la representación originaria de la que la misma mitología había tomado forma. De que ahora le llamemos «metafísica» en vez de «supranatural» no se deduce que en sí haya mudado esencialmente de carácter. Antes bien, lo que ha cambiado es la actitud del hombre respecto a ella, actitud que, de brotar de la acción y la emoción, pasa a hacerlo de la reflexión y el intelecto. Su primera reacción, la emotiva, originó los símbolos del mito, los objetos de la fe; su nuevo procedimiento de análisis crítico la disecciona en conceptos y de éstos deduce los diferentes tipos de teoría sistemática. Al moldear tales sistemas, sin embargo, la escala de valores propia de aquellos dos temperamentos que estaban en pugna continúa ejerciendo su influencia inconsciente, y divide el flujo del pensamiento en esos dos canales cuya causa discutiremos en los dos capítulos que nos sirven de conclusión.

Para comodidad del lector inglés hago frecuentes referencias a la segunda edición del trabajo del profesor Burnet *Early Greek Philosophers* (*E.G.P.*^{2}), y he tomado liberales préstamos de los fragmentos que la obra contiene. Por lo que se refiere a los fragmentos en sí, remito al libro de Diels *Die Fragmente der Vorsokratiker,* segunda edición, Berlín, 1906 (*D.F.V.*^{2}).

Dedico esta obra a un científico, con la esperanza de que encuentre en él algún toque salvador de ese espíritu emparentado con el apellido del que es tan dignamente portador.

F. M. CORNFORD

Trinity College, Cambridge, abril de 1912.

CAPÍTULO PRIMERO

EL DESTINO Y LA LEY

1. LOS TÉRMINOS DEL PROBLEMA

El origen de la filosofía griega constituye un problema no sólo de extraordinario interés, sino que, a primera vista, parece en extremo prometedor de soluciones. En cuanto a la mayor parte de las cuestiones relativas a un origen, la historia nos abandona: los primeros eslabones de la tradición, los que deseamos explicar, se hallan en la tiniebla de lo prehistórico. La epopeya homérica, por ejemplo, se nos presenta como un producto acabado y no hay ni siquiera un atisbo de prueba documental que registre los estadios anteriores a las más antiguas partes de la *Ilíada*. Sin embargo, se admite, por lo general, que los comienzos de la filosofía se encuentran en el campo de la historia. Desde que los peripatéticos se afanaron en compilar las primeras historias de la filosofía se ha convenido en datar la inicial especulación sistemática de carácter científico a partir de la escuela de los milesios, cuya actividad se desarrolla en el siglo sexto antes de Cristo.[1] Tenemos cierto conocimiento de primera mano de la labor de los filósofos que vivieron en las dos centurias transcurridas entre Tales y Platón, gracias a los fragmentos que de sus escritos nos han llegado; también contamos con una tradición doxográfica, derivada de los peripatéticos, que recoge las «opiniones» sobre los que ellos consideraban ser los más notables puntos de reflexión. Esto nos posibilita construir un tipo de historia, basada en documentos, de la filosofía helena desde su comienzo hasta su fin;

1. La primera fecha cierta nos la proporciona un eclipse de Sol acaecido en el año 585; se afirma que Tales, el fundador de la escuela, lo había predicho.

y al contemplarla como un fenómeno que es menester explicar y relacionar con otras actividades y logros del intelecto de los griegos, comenzamos, al menos con una gran ventaja, a saber algo, aunque sea poco, sobre los primeros estadios de su discurrir.

A pesar de tal ventaja, no se ha contestado de manera satisfactoria la pregunta de por qué surgió aquella especulación y en virtud de qué causas tomó su ruta particular. La investigación ha fracasado en algún sentido porque, al formularse por primera vez ese problema, se enfocó desde un punto de vista erróneo. Se supuso que las fuentes de la filosofía griega provenían de «préstamos» e «influencias». Surgieron varios intentos, en el siglo pasado, con ánimo de mostrarnos que los helenos «tomaron en préstamo» la sabiduría de Oriente; sin embargo, cuando se vio que tan fascinante teoría conducía a sus partidarios más allá de todo límite de posibilidad histórica, los orientalistas quedaron reducidos a una especie de reacción antisemita y sólo ahora comienzan a cobrar bríos otra vez.[2] Desechada ya la noción de préstamo, nos resta la opinión de que la filosofía fue «influida» por doctrinas religiosas; pero contra esta explicación se ha argüido oportunamente que las formas de religión entonces al uso a duras penas podían describirse como cuerpos «doctrinales»; y, con toda certeza, resultaba en suma arduo señalar algún dogma teológico que de verdad estuviera englobado en los sistemas que nosotros conocemos. Así pues, los sabios volvieron a considerar a los primeros filósofos como figuras singularmente aisladas e independientes.

Un historiador contemporáneo, el profesor Deussen,[3] en sus notas preliminares acerca de las características generales del pensamiento griego, repite una observación que, de una u otra forma, figura en todos los libros sobre el tema. Opina que el rasgo fundamental de la cultura helena estriba en esa particular libertad de la que, tanto en acción como en pensamiento, el griego disfruta al encararse con la naturaleza. El heleno, afirma, no estaba limitado por ningún error vigente de antiguo, ni constreñido por ningún rígido sistema de dogmas, sino que podía enfrentarse con la naturaleza de los seres con ojos limpios y sentidos francos para aceptar sus revelaciones.

2. Véase la obra de Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, Munich, 1910.
3. *Allgemeine Geschichte d. Philos.*, II, i (1911), p. 3.

Los filósofos griegos estuvieron, de modo excepcional, libres de las trabas de los prejuicios dogmáticos y de la persecución de los sacerdotes; tuvieron, asimismo, la gran fortuna de nacer en un tipo de sociedad que, por lo general, le bastaba con que se mostrara un asentimiento externo y dejaba que la razón prosiguiera su labor interna de buscar la verdad, la cual nos hace libres. Sin embargo, cuando paramos mientes en esa libertad de pensar, es preciso que no le añadamos otra cosa e imaginemos que Tales o Anaximandro eran como Adán en el día de su creación, sin tradición alguna tras de sí, sin esquemas heredados de las cosas, que abrían sus ojos inocentes a un mundo de puras impresiones sensoriales que aún no se habían ordenado en ningún tipo de estructura conceptual. Es sumamente fácil caer en un error de esa índole, sobre todo si, como hace Deussen, iniciamos nuestra historia del pensamiento griego dividiendo las fuentes del conocimiento humano en dos clases: la experiencia externa que, por medio de los sentidos, nos llega del mundo natural en el espacio; y la experiencia interna de nuestros propios pensamientos, sentimientos y voliciones. El objeto de la experiencia externa es, obviamente, la naturaleza; lo más sobresaliente de la experiencia interna, «del fenómeno moral»: nuestro sentimiento de libertad, nuestro sentido de la responsabilidad, nuestro impulso de hacer o de evitar lo que hemos aprendido a juzgar como un bien o como un yerro. A continuación pasamos a considerar qué construcciones colocó la temprana conciencia helena sobre esas dos clases de objeto en su representación precientífica: las cosmogonías, que explican la naturaleza exterior, y la reflexión ética, que se ocupó del yo interno y de su relación con el mundo circundante. Cuando enfocamos así ese tema, pronto abandonaremos los fragmentos de cosmogonía y de reflexiones morales que actualmente tenemos, debido a que, una vez examinados, no parecen ilustrar lo suficiente la obra de los filósofos. Así, con un sentimiento de alivio, rechazamos la oscura cuestión de los orígenes y nos embarcamos en la historia descriptiva de los diferentes sistemas, basada ésta en los documentos de que disponemos. Trataremos de irlos reconstruyendo, por turno, y de comprobar su dependencia respecto a los precedentes y su influencia sobre los que surgieron después. Sin embargo, toda esa concatenación, así reconstruida y relacionada, seguirá siendo en su totalidad un portentoso e incluso inexplicado fenómeno.

El principal error de ese método de proceder radica en presuponer que los objetos primarios de la reflexión, los materiales sobre los que ésta se elabora, están constituidos por la experiencia interior y la exterior del individuo frente a la naturaleza. A primera vista, tal aserto parece tautológico, pues, ¿qué otros materiales pueden por ventura existir? o ¿qué otro objeto sobre el cual reflexionar? Nos imaginamos al filósofo en su estudio. Dentro de él están su conciencia, sus pensamientos, sus sentimientos, todos en espera de ser analizados introspectivamente. Afuera, el mundo, los datos de la percepción sensorial, listos para ser observados y explicados. Parece como si su tarea sólo consistiera en escoger entre, a un lado, la psicología y, al otro, las ciencias naturales. Y, a continuación, al trabajo.

En las páginas que siguen me propongo mostrar que este cuadro no es completo. De serlo, el curso tomado por la reflexión griega habría sido distinto por completo. Tendríamos que hallar a los primeros filósofos tratando de analizar su propia conciencia, y estableciendo alguna primitiva distinción entre pensamiento y percepción, o entre sentimiento y voluntad. O, de volverse al mundo circundante, habríamos de verlos tomando la elemental, y, para nosotros, evidente, precaución de mirar a la naturaleza e intentar observar y registrar sus normas, antes de aventurarse en generalizaciones e hipótesis. Deberían haber comenzado por examinar los campos más accesibles de la ciencia natural, o por abrirse camino hacia las leyes de la psicología, de la biología, o de cualquier otra de esas ciencias. Pero todos sabemos que no llevaron a cabo nada de esta índole. Tales de Mileto, el padre de la filosofía occidental, nos anuncia de entrada que la «naturaleza» última de todas las cosas es el agua y que el universo está vivo. «Tiene un alma en él» (ἔμψυχον), y está lleno de espíritus o dioses. Basta un mínimo de reflexión para convencernos de que tales proposiciones no son la simple formulación de los datos de la experiencia interna de Tales o de su observación exterior de los fenómenos naturales. Ésos no son resultados que verosímilmente pueda conseguir, en el punto de partida, nuestro imaginario filósofo, a solas consigo y con el mundo sensible.

Esas doctrinas de Tales, que constituyen casi todo lo que nos ha llegado de sus opiniones acerca de la naturaleza general del mundo, contienen tres conceptos que son el principal tema de las siguientes páginas: la «*naturaleza*» de las cosas[4] —*physis, rerum natura* (Tales afirmó que era el agua)—; «*Dios*» o «espíritu»; y «*alma*». He aquí que, de inmediato, en la primerísima expresión de la filosofía, ya nos topamos con tres concepciones que cuentan con una larga historia, en cuanto representaciones religiosas, antes de que la filosofía, como tal, comenzase. A menos que miremos con cierta aprensión esa historia, no es probable que comprendamos esta reflexión, la cual, por más que en su espíritu pueda ser científica, constantemente trabaja con dichas ideas religiosas y que, en gran medida, está confinada a su propio desarrollo dentro de las fronteras que éstas ya le habían trazado con anterioridad.

Asimismo hallaremos que la filosofía hereda de la religión, además de las nociones de Dios y de alma, la concepción rectora de un determinado orden de la naturaleza, alternativamente considerado como el reino del destino, de la justicia o de la ley. El carácter y origen de tal orden, en el cual está confinada la vida de la naturaleza, será uno de los principales hitos de nuestra investigación. Pronto veremos que el reino de la necesidad es, a la vez y de similar manera, un dominio moral, un principado de la justicia.

El primer poeta religioso de Grecia, Hesíodo,[5] expone de manera sencilla su convicción de que el curso de la naturaleza es todo lo que se quiera menos una mezcla burda de bien y mal. Nos dice que cuando los humanos obran de acuerdo con la justicia y no se apartan del recto sendero del bien, su ciudad prospera y se ven libres de la guerra y el hambre.

> Para ellos produce la tierra copioso fruto y en la colina cárgase el roble de bellotas en su copa y de abejas en su mitad; dan las ovejas abundante lana y sus mujeres paren hijos semejantes a sus padres.[6]

4. El profesor Burnet señala, en su obra *Early Greek Philosophy*², p. 12, que los primeros cosmólogos usaron el término φύσις en ese sentido. Con ello sostiene que el vocablo ἀρχή es únicamente una voz aristotélica que los autores antiguos no habían utilizado para designar a la «substancia primera».

5. Hesíodo, *Erga*, 225.

6. Esto es, no nacimientos monstruosos (τέρατα); cf. Esquines en *Ctes.*, 111, μήτε γῆν καρποὺς φέρειν μήτε γυναῖκας τέκνα τίκτειν γονεῦσιν ἐοικότα, ἀλλὰ τέρατα, μήτε βοσκήματα κατὰ φύσιν γονὰς ποιεῖσθαι.

Clara afirmación de la existencia de una relación simpática, por así decirlo, entre la conducta del hombre y la de la naturaleza: si el humano persevera en el camino del bien, entonces los ordenados procesos de siembra y cosecha de la segunda responderán a su trabajo y administrarán justicia por obra y gracia de los frutos del suelo.

De igual manera, cuando, en caso contrario, se ha cometido una transgresión —cual el inconsciente incesto de Edipo—,[7] toda la naturaleza queda contaminada por el crimen del hombre. La tierra tebana

> Agótase en el estéril retoño de la Tierra,
> en la grey agostada, en el sufrir sin fruto
> de mujeres agónicas.

¿Cómo se originó esta creencia de que la *naturaleza es moral* y, en consecuencia, que su orden se ve condicionado por los pecados de los hombres? Es de todo punto evidente que no fue el resultado de una observación directa y fría. Cuando un monarca o un pueblo cometen un acto inicuo, *no* es cierto que la cosecha se pierda y que sobrevengan la peste y el hambre. En este caso, tenemos que habérnoslas con una de esas vetustas y ancestrales creencias que desafían la constante refutación experimental. Como veremos en breve, los primeros filósofos griegos expresaron semejante convicción: la de que el orden de la naturaleza es de tipo moral, como si se tratase de una verdad obvia e indiscutible y, de hecho, de la más importante de las verdades acerca del mundo. Dicha idea rige su concepción del proceso, según el cual el mundo había tenido un origen y marchaba hacia su fin. Y, una vez asentada en la filosofía, aquélla influye y da color al curso íntegro de la reflexión tanto sobre la naturaleza como acerca de política y moral. De modo que el problema de cómo surgió tal creencia y por qué formas pasó antes de convertirse en la herencia de la reflexión racional, constituye una de las cuestiones fundamentales de la historia del pensamiento humano. Y es, además, el tema del primero y segundo capítulos de esta obra.

7. Sófocles, *Edipo rey,* trad. G. Murray. Jebb lo compara con Herodoto, VI, 139.

En el tercero, la investigación en torno al concepto «naturaleza (*physis*) nos conducirá a otras dos concepciones que aparecen en el apotegma de Tales: «el Todo tiene un *alma* en él y está pleno de *espíritus*». Intentaremos mostrar cómo las ideas de espíritu o Dios y del alma emergieron de la idea de «naturaleza» y se convirtieron en herencia del pensamiento tanto filosófico como religioso. No anticiparemos aquí nuestra argumentación. El extremo del que ahora nos ocupamos es simplemente éste: el que estas tres concepciones —naturaleza, Dios, alma— poseían una larga historia oculta tras el primer balbuceo de la filosofía, y de la que podemos hacernos alguna idea de aquélla antes de colocarnos en el estadio en que ésta comenzó. Los últimos tres capítulos contienen un bosquejo del desarrollo de la filosofía griega y su propósito es mostrar que, si se acepta el punto de partida así definido, la evolución de su pensamiento puede entenderse con mayor facilidad.

Empezaremos con una afirmación explícita, debida a Anaximandro de Mileto, acerca de la naturaleza y el orden del mundo. Veremos que si lo consideramos como una inocente y fría observación sobre la naturaleza, tal apotegma es paradójico, absurdo, incluso ininteligible. A continuación, intentaremos mostrar que si lo entendemos como una nueva formulación en términos racionales de una visión precientífica del universo y remitimos ésta a su origen, entonces se nos volverá simple, inteligible y natural. Ese punto de vista es de suma importancia para toda la cosmología griega y, a la vez, está presente en toda la reflexión moral y política. La cadena de pensamiento, cuyos primeros eslabones tenemos la esperanza de reconstruir, nos conduce hasta Platón y Aristóteles y, a través de ellos, hasta las principales corrientes de la filosofía europea.

2. La cosmología de Anaximandro

Anaximandro fue el segundo y el más grande de los tres milesios que, sucesivamente, presidieron la más antigua de las escuelas de la filosofía helena. La naturaleza (*physis*) era, para todos ellos, el principal objeto de su reflexión, no el hombre o la sociedad de los humanos. Así, los escritos filosóficos de los

siglos VI y V se titularon, por lo común, *En torno a la naturaleza* (Περὶ Φύσεως).

La «naturaleza» —la naturaleza de las cosas— era el nombre que otorgaban a aquel último material del que, según suponían, había surgido el universo de los seres y donde éstos quedarían sumidos en su consumación. Ya de inmediato nos resultará obvio que no contamos con una traducción satisfactoria para verter el término *physis*. La «substancia primera» está cargada de asociaciones aristotélicas y escolásticas; el vocablo «materia», sugiere algo que se oponga a mente o espíritu, mientras que el significado primario de *physis* es «crecimiento», y sus primeras asociaciones se establecen con el movimiento y la vida, y no con la muerte y la quietud. El solo uso de este término ya implica la famosa doctrina que ha ganado para la escuela de los milesios la designación de hilozoísta, en la que se sostiene que «el Todo está vivo». El universo «tiene alma en él», en el mismo sentido (sea éste cual fuere) en que existe un alma en el cuerpo animal. No hemos de olvidar que, en ese estadio, el significado de *physis* se acerca más a «vida» que a «materia», que es tan «moviente» como «material», y automotor por ser viva.

Más tarde inquiriremos en la primitiva y precientífica historia de esa fuente viva de todos los seres.[8] Ahora nos ocuparemos más de las formas o límites que se imponen por encima de su actividad espontánea, esto es, las concepciones gemelas de destino y ley.

Tales, el primero de esa escuela, identificó esa materia viva y autocambiante del mundo con el agua. Anaxímenes, el tercero, sostuvo que era el «aire» o la niebla. Anaximandro la llamó lo «indefinido» o la «cosa ilimitada» (τὸ ἄπειρον). Y precisamente fue Anaximandro el primero que formuló una teoría sistemática de la naturaleza del mundo: no sólo del material de que está hecho, sino del proceso de su desarrollo, a partir de la «cosa ilimitada», hasta la pluralidad de los entes definidos. No nos interesan aquí los detalles, sino sólo la concepción más general de ese proceso, tal como se describe en el que es prácticamente el único fragmento de los escritos de Anaximandro que nos ha llegado:

8. Capítulo III.

> Mueren las cosas en aquellas otras de las que nacieron, tal como ha sido ordenado, pues una a otra se pagan reparación y castigo por su injusticia según el orden del tiempo.[9]

Otto Gilbert[10] nos ha explicado esta formulación, de la manera que sigue. Es menester observar tres grados de existencia.

El primero, existen «cosas» (ὄντα), o sea, la multiplicidad de los seres individuales que nos rodean. De éstos se afirma que se parecen a otras cosas de las que vinieron a la existencia, ¿cuáles son, entonces, esos entes secundarios de los que nacieron los objetos naturales?

Hay los elementos[11] primitivos de los que están compuestos todos los cuerpos: la tierra, el aire, el agua y el fuego. Esos elementos ya habían sido reconocidos mucho antes de que naciera la filosofía. Así, el mundo visible se agrupa en masas de materiales homogéneos comparables y cada uno de éstos ocupa su región particular. En primer lugar tenemos la gran masa de la tierra; por encima, o acaso por debajo, están las aguas; a continuación, el espacio llenado por el viento, la niebla y las nubes; y, más allá de todo esto, el fuego abrasador del cielo, el *aether*. Estos elementos son los materiales segundos de los que las cosas surgieron y en los que se convertirán al fin.

Sin embargo, esos mismos elementos no son sempiternos, y su separación en distintas regiones constituye tan sólo un arreglo temporal. Incluso ellos están destinados a retornar a aquello de lo que emergieron, al tercero y último estadio de la existencia, la «cosa ilimitada» —que es la única que Anaximandro califica de «incorruptible e inmortal».[12]

9. *D. F. V.*², I, p. 13: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

10. En su interesante artículo «Spekulation und Volksglaube in der ionischen Philosophie», publicado en *Arch. f. Religionswiss.*, XIII, 306 y ss.

11. Empleo el término «elementos» en su sentido laxo para denotar a la tierra, el aire, el agua y el fuego, los cuales ya eran popularmente reconocidos mucho antes de ser introducidos en la ciencia (como Gilbert ha mostrado en su obra *Meteorologische Theorien d. griech. Altertums*, cap. I). La concepción de los «elementos» (στοιχεῖα) en el sentido más estricto de cuerpos primarios e inalterables se remonta a Empédocles (cf. Burnet, *E. G. P.*², p. 56).

12. Arist., *Fís.*, γ4, 203*b*, 6 ss.: καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος.

Resumamos el proceso de este desarrollo: ese material amorfo e indefinido se disoció al principio en las formas elementales, distribuidas en sus regiones correspondientes; y, a continuación, aquéllas originaron las cosas y, cuando éstas perecen, las reciben de nuevo.

La primera característica importante acerca de los elementos es que son limitados; la segunda, que se agrupan en parejas de opuestos o «contrarios»: el aire es frío, el fuego caliente, el agua húmeda, la tierra seca. Estos contrarios viven en un estado de continua y recíproca guerra y cada uno busca invadir los dominios de su antagonista. Parece que Anaximandro aprovechó precisamente esa característica como prueba de que cada uno de los elementos habrá de estar separado, pues «de ser uno de ellos infinito, los restantes ya habrían cesado de existir», debido a que habrían sido devorados y destruidos.[13]

La separación de los elementos en sus regiones correspondientes fue originada por el «movimiento eterno», al que acaso hubiéramos de concebir como un movimiento «en torbellino» (δίνη) de todo el universo, el cual entresaca los opuestos de esa mezcla primordial, indiscriminada o «ilimitada» en que habrán de volver a sumirse y confundirse cuando, al fenecer, se conviertan en aquello de lo que habían surgido.[14]

Así, pues, esta cosmología contiene tres factores o representaciones fundamentales: primera, una materia original (*physis*); segunda, un orden, disposición o estructura según la cual dicha materia está distribuida; y tercera, el proceso según el cual ese orden llegó a ser. Nuestra principal tarea en el presente capítulo se centrará en la segunda de estas representaciones, esto es, el esquema de orden que incluye todo el universo en una clasificación simple y primordial. El punto que deseamos aclarar es que ese esquema no lo inventó Anaximandro, sino que lo tomó de una representación precientífica, y esto explica que, entre sus características, aquéllas nos parecen las más gratuitas y abstrusas.

13. *Fís.*, γ5, 204*b*, 22; véase Burnet, *E. G. P.*², p. 55.

14. A este respecto consúltese el artículo de Heidel «Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy», publicado en *Arch. für Gesch. der Philos»*. XIX, 313 y ss. No me ha convencido la objeción de Burnet a esta interpretación del «movimiento eterno» (*E. G. P.*², p. 61), pero discutiremos ese extremo más adelante (§ 85).

3. Los dominios de los elementos

Lo que, ante todo, llama la atención en el apotegma de Anaximandro es que describe el proceso secular de nacimiento y muerte en lenguaje *moral*. La transformación de los entes en los elementos se designa como un «pagar reparación» y «castigo por su injusticia». Los términos implican que se cometió tal injusticia por el propio hecho de su nacer a la existencia separada. El multiforme universo sólo puede surgir, en la argumentación de Anaximandro, mediante el hurto y la usurpación.

Considérese, por ejemplo, el cuerpo animal. Su principal substancia es la tierra;[15] pero al formarse se apropia de porciones que corresponden a los demás elementos: agua para la sangre, aire para el aliento, fuego para el calor. La disolución que representa el morir compensa tales hurtos: cada una de las porciones robadas retorna con sus semejantes: el agua vuelve al agua, el aire al aire, el fuego al fuego. O consideremos las nubes. Para formarlas, el aire se apropia del agua y saquea ríos y mares. Después, las nubes se disuelven en lluvia y retorna a su lugar entre las aguas.

Vemos, por tanto, que el esquema general del desarrollo del mundo es como sigue: ese material primordial, llamado «naturaleza», está separado en dominios que son, cada uno, el señorío de un elemento. Y este orden es *moral*, en el sentido de que la violación de sus límites, el robo de lo que pertenece a un elemento, cometido por otro, constituye una injusticia, una iniquidad. El castigo es la muerte y la disolución. Y nada puede comenzar a existir sin transgredir ese orden predestinado. Nacer constituye un delito; crecer, un hurto continuado.

Esta visión de la existencia individual nos resulta paradójica y extraña. Lo común es que pensemos que la cada vez más rígida complejidad del mundo forma un orden intrincado que emergió de un desorden o caos primitivos. Casi podemos afirmar que Anaximandro invierte esta concepción. Para él, el orden no surge en la conclusión, sino en el principio —el orden, repetimos, que

15. Consúltese el artículo de O. Gilbert, «Spekulation u. Volksglaube», en *Arch. f. Rel.*, XIII, 306 y ss.; y la obra *Meteorologische Theorien d. griech. Altertums*, p. 22.

se consolida cuando ese eterno movimiento separa a los elementos de sus regiones respectivas. Si tal separación fuera completa, existiría entonces un orden perfecto y no habría cosa individual alguna. Todos esos pasos, desde la simple disposición de los dominios de cada elemento hasta la multiplicidad de las cosas individuales, se resuelven en una ruptura de límites, en un progreso hacia el desorden, en una caída en el torbellino de la injusticia, el robo y la guerra.

Todo este peregrinaje por la senda del mal ha de acaecer «tal como ha sido ordenado» (κατὰ τὸ χρεών). Se unen en ese vocablo las concepciones del hado y el derecho, pues éste designa un poder que, al unísono, ordena lo que *va* a ser y lo que *tiene* que ser. Este principio del destino y la justicia ha marcado las lindes del orden originario de los elementos y vela para exigir el castigo de toda transgresión. El poder que preside el universo físico es, pues, un poder moral.

A la par que Anaximandro, la mayoría de los primeros filósofos, como veremos más tarde, estiman que el orden del mundo es moral y justo. Hemos llamado extraña y paradójica a la concepción de Anaximandro: cuanto más pensamos en ella, más descabellada nos parece. Sin embargo, es menester recordar que Anaximandro no era un hacedor de paradojas. Era, por el contrario, hombre de imaginación muy cuerda y audazmente científica, que trataba de formular la más razonable de las teorías sobre el origen y estructura del mundo, y ello de manera tan llana que pudiera servir de invitación a los ojos de los intelectos ilustrados de su época. Y éstos la recibieron, según podemos concluir, no como una paradoja absurda, sino como una teoría razonable. No obstante, esa concepción es de tal índole, que una inocente curiosidad científica, contempladora del mundo que nuestros sentidos nos muestran con incoloros cristales, jamás podría haber formulado. Es cierto, pues, que tanto Anaximandro como sus lectores ya tenían en mente una representación tradicional del orden de la naturaleza, tan común en ellos como extraña para nosotros, que tan sólo su nueva teoría la expresaba de nuevo en términos racionales.

Nuestro empeño inmediato estribará en descubrir y explicar esta representación tradicional. Ante todo, hay que justificar ese carácter moral del cosmos, dato sobre el que ya hemos insistido. El agrupamiento de los cuatro elementos es, de por sí, evidente; pero, nos preguntamos: ¿por qué precisamente se toma como clave de la formación del mundo dicho agrupamiento y en virtud de qué causas ha de relacionarse con la justicia? Ni su peculiar significado ni su carácter moral son datos sensoriales. Sólo es posible explicar la insistencia en mostrar que dicho carácter ya se destacaba en las representaciones religiosas anteriores; y, una vez sentado tal extremo, aún nos quedarán por inquirir las causas que respaldaban su importancia en la religión.

4. La Moira por encima de los dioses

Vayamos, pues, de los primeros filósofos a los más antiguos poetas de Grecia, Homero y Hesíodo, movidos por la esperanza de hallar en ellos una representación del orden del mundo que corresponda a la que hemos visto en Anaximandro. Y no resultaremos defraudados. Para Anaximandro, como hemos visto, los elementos están ya en orden y se les han asignado ciertos dominios «tal como se ha ordenado» (κατὰ τὸ χρεών): se trata, pues, de una concepción en la cual están unidos la necesidad y el derecho. De similar manera los dioses homéricos están subordinados a un poder remoto, moral y a la vez primario —más antiguo que los mismos dioses—, llamado Moira, el destino.

La creencia de la sujeción de los dioses al destino ha desaparecido del pensamiento moderno o, al menos, reviste distinta presentación. En el próximo capítulo trataremos del origen de la concepción del destino; por el momento, nuestro propósito consistirá en definir esa noción en el estadio en que aparece en Homero.

Los dioses homéricos son limitados.[16] Están libres del envejecimiento y la muerte, pero no son eternos. Más jóvenes que el mundo, en el cual nacieron, no son todopoderosos, aunque frente a ellos el hombre sea impotente. No los limita, sin embargo, lo que llamamos ley natural: por el contrario, los milagros constituyen su función específica. Quien los limita es el destino (Moira), que ellos no hicieron y al que no pueden vencer.

Los dioses no pueden ni siquiera salvar a un hombre que

16. A este respecto, véase Gruppe, *Gr. Myth. u. Rel.*, pp. 989 y ss.

aman cuando el «horrísono hado de la muerte» cae sobre él.[17] Zeus incluso se lamenta de que es el «hado» quien ha dictado que su hijo Sarpedón, al que más ama de entre todos los hombres, haya de morir a manos de Patroclo.[18] Él «no se aventura a contravenir lo que el destino ordena».[19] «Incluso un dios no puede evitar el sino dictado.»[20] «Lo que se ha ordenado», dice Atenea en Eurípides,[21] empleando la fórmula de Anaximandro (τὸ χρεών), «es dueño de los dioses y de ti». Prometeo manifiesta a las ninfas Oceánidas que las Moiras y las Erinias empuñan el timón de la necesidad y que Zeus, aunque no es tan débil como ellos, no puede escapar de lo que ha decretado el hado.[22]

5. La Moira como moral

Además, tal como acontece en el caso del filósofo jonio, así también en Homero la orden del destino no es simplemente una ciega e irrazonada frontera de imposibilidad; es un decreto moral, o sea, la frontera entre el mal y el bien. Incluso cabe decir que la noción del destino apenas puede distinguirse de la del derecho. Esto resulta obvio en la expresión «más allá de lo que ha sido ordenado» o «allende el hado» (ὑπὲρ μόρον, ὑπὲρ αἶσαν), que en Homero vacila entre los dos significados: «más allá de lo que se ha ordenado y que así *va* a ser» y «más allá de lo que es justo y que así *ha* de ser».

De esta suerte, cuando prevalece el primer sentido —el del destino—, se niega que un dios o un hombre puedan actuar en «contra del sino».[23] Y, sin embargo, hallamos en otros pasajes que hay sucesos que efectivamente acaecen «en contra del sino». En la *Ilíada*[24] los aqueos llevan momentáneamente ventaja en una batalla ὑπὲρ αἶσαν. «¡Ay —exclama Zeus en la *Odisea*—,[25] he aquí que los mortales culpan a los dioses! Pues dicen que la adversidad procede de nosotros; y, no obstante, son ellos quienes, por propia iniquidad, se alzan *contra lo que se ha ordenado*, cual ahora le ha acaecido a Egisto, que desposó a la legítima mujer del hijo de Atreo, y *deroga así lo que se ha establecido.*» Es evidente que, aquí, prevalece el sentido moral. Los transgresores obraron, no contra su hado, sino contra las reglas de la moral. De aquí que, en casos similares, el equilibrio se restablezca mediante una pronta venganza, que asimismo va «contra lo ordenado», en el sentido de que los infractores la hicieron caer sobre sus cabezas por su propia iniquidad, de resultas de lo cual son ellos, y no el destino, los responsables (αἴτιοι).[26]

Tal vez la explicación más acertada sea que, en Homero, falla una noción clara de imposibilidad absoluta. El ἀδύνατον, que traducimos por «lo imposible», es más propiamente aquello que está más allá del poder de un individuo (δύναμις); puede ocurrir incluso que rebase el poder de un dios, puesto que —como hemos visto— no hay ningún Dios que sea todopoderoso. Sin embargo, no designa lo absoluta y estrictamente imposible; el poder puede, en algunas ocasiones, extenderse más allá de sus fronteras usuales, de modo que los dioses, e incluso los hombres, consigan llevar a término lo imposible. Sin embargo, tienen clara conciencia de que tales proezas son

17. *Odisea*, III, 236 y ss.: οὐδὲ θεοί περ | καὶ φίλῳ ἀνδρὶ δύνανται ἀλαλκέμεν, ὁππότε κεν δὴ | μοῖρ' ὀλοὴ καθέλῃσι τανηλεγέος θανάτοιο.
18. *Ilíada*, XVI, 433 y ss.: ὤ μοι ἐγών, ὅ τέ μοι Σαρπηδόνα, φίλτατον ἀνδρῶν, | μοῖρ' ὑπὸ Πατρόκλοιο Μενοιτιάδαο δαμῆναι.
19. Píndaro, *Peanes*, VI: μόρσιμ' ἀναλύεν Ζεὺς ὁ θεῶν σκοπὸς οὐ τόλμα.
20. Herod., I, 91: τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατον ἐστὶ ἀποφεύγειν καὶ θεῷ. Este pasaje tiene gran interés, pues expone a las claras la interpretación de la teología délfica. La Pitia explica que Apolo ha tratado de persuadir a las Moirai para que pospusieran la venganza pendiente contra la casa de Creso hasta que éste hubiera muerto. Las Moirai sólo le conceden un plazo de tres años más sobre lo que había sido ordenado (ὕστερον τῆς πεπρωμένης).
21. *I. T.*, 1486: αἰνῶ· τὸ γὰρ χρεὼν σοῦ τε καὶ θεῶν κρατεῖ.
22. Esquilo, *Prometeo encadenado*, 531:
Χο. τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος;
Πρ. Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες.
Χο. τούτων ἄρα Ζεύς ἐστιν ἀσθενέστερος;
Πρ. οὔκουν ἂν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην.
23. Por ejemplo, en la *Ilíada*, VI, 487: οὐ γάρ τίς μ' ὑπὲρ αἶσαν ἀνὴρ Ἄϊδι προϊάψει· μοῖραν δ' οὔ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, | οὐ κακόν, οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται. Cf. Píndaro, *Pyth.*, XII, 30: τὸ μόρσιμον οὐ παρφυκτόν. Y frag. 232 (256), τὸ πεπρωμένον οὐ πῦρ, οὐ σιδάρεον σχήσει τεῖχος.
24. XVI, 780: καὶ τότε δή ῥ' ὑπὲρ αἶσαν Ἀχαιοὶ φέρτεροι ἦσαν.
25. I, 32: ὢ πόποι, οἷον δή νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται.
ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν,
ὡς καὶ νῦν Αἴγισθος ὑπὲρ μόρον Ἀτρείδαο
γῆμ' ἄλοχον μνηστήν.
26. Compárese con el pasaje relativo a Creso (Herodoto, I, 91, antes citado, nota 20), en el cual Apolo concluye atribuyendo la responsabilidad por lo sucedido al orgullo de Creso (ἑωυτὸν αἴτιον ἀποφαινέτω), y en que el propio Creso lo reconoce.

indeseables y peligrosas, pues tanto los dioses como los hombres cuentan con ciertas lindes, ya fijadas, y que, de manera general y a la vez justa, circunscriben sus prerrogativas. Lo posible es violar las fronteras, pero sólo a costa de provocar una inmediata *némesis*

De esta manera, en Homero, y en general en el pensamiento jonio, nos encontramos con una creencia profunda en el destino (Moira) en cuanto ordenación que limita todos los poderes individuales, divinos o humanos; y vemos, además, que tal ordenación se parece más a un decreto de obligación moral que no a una delimitación de mera imposibilidad física.

Las preguntas que nos haremos a continuación serán: ¿Cómo ese poder, al que llamamos Moira, llegó a ser superior tanto a hombres como a dioses? ¿Qué significa Moira? Ni la concepción, ni la imagen del mundo que la acompaña fueron invento de «Homero» más que luego lo serían de Anaximandro. Cuando hayamos conseguido definir la Moira con mayor claridad, entonces estaremos en condiciones de reconstruir la todavía más primitiva historia de tal idea.

6. La Moira como un sistema de dominios

Algunos estudiosos[27] pretenden hacernos creer que la Moira es una personificación generalizada a partir del destino o suerte individual que se otorga a cada hombre desde la cuna hasta el sepulcro. Frente a este parecer, una sola consideración ya nos resulta decisiva. Resulta inconcebible que se hubiera ensalzado una abstracción generalizada a partir de los destinos de los hombres individuales, *e inaplicable a los dioses,* hasta constituir un poder superior a los mismos dioses. La noción de una suerte o sino individual, como trataremos de mostrar más tarde, aparece en la conclusión, y no en el principio, siguiendo el orden de tal desarrollo. Así, pues, será menester buscar el significado originario del Moira en otras direcciones.

En el canto XV de la *Ilíada,* Zeus se despierta y ve que los troyanos están perdiendo terreno frente a los aqueos, a los que asiste Poseidón. Tras un áspero arranque de ira contra Hera quien,

27. Por ejemplo, Weizsäcker en el *Lexicon* de Roscher, art. «Moira», col. 3084.

sin embargo, jura por el Éstige que Poseidón lo hace de propio grado y no bajo su instigación, Zeus envía a Iris con un amenazador mensaje, en el cual ordena a Poseidón que se aparte de las armas y se retire entre las tribus de los dioses o en el brillante mar. Poseidón resulta sobremanera enojado y protesta (verso 186):

> Ay —exclama—, aunque él sea poderoso tales palabras son imposibles de soportar, si es que pretende hacerme torcer mis propósitos, con violencia, por más que yo sea su igual en rango (ὁμότιμος). Pues tres hermanos somos, nacidos de Cronos y Rea, Zeus y yo, y Hades es el tercero, el señor de los muertos. Y *todas las cosas fueron divididas en tres regiones y cada uno tomó la parte* (o privilegio, o rango) que le correspondía.[28] Al repartírnoslo, me tocó a mí el proceloso piélago, para que en él habitara para siempre; y Hades obtuvo la nebulosa tiniebla y Zeus el ancho cielo entre el éter y las nubes, pero la tierra y el elevado Olimpo son comunes a los tres. Por lo tanto, jamás obraré conforme al propósito de Zeus; no, y por más que su poder sea grande, que viva tranquilo en esa tercera parte que es suya (ἕκηλος . . . μενέτω τριτάτῃ ἐνὶ μοίρῃ).

Así, pues, Zeus puede dar órdenes a sus hijos e hijas, quienes por ser inferiores, están obligados a obedecerle.

Iris le recomienda entonces la sumisión, y recuerda a Poseidón que los espíritus de la venganza, las Erinias, siempre están prestas a asistir al primogénito. Poseidón cede, pero declara que es amargo y doloroso recibir enojadas reprimendas de otro a quien *se le han asignado porción semejante y un lote parejo.*[29] Sin embargo, aun albergando resentimiento (*némesis*), se retira al mar, su elemento propio e indiscutido.[30]

28. Verso 189: τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς.

29. Versos 209-210: ὁππότ' ἂν ἰσόμορον καὶ ὁμῇ πεπρωμένον αἴσῃ
νεικείειν ἐθέλῃσι χολωτοῖσιν ἐπέεσσι.

30. En lo referente a las tres divisiones, Tierra, Mar y Cielo, confróntense los puntos siguientes: *Ilíada,* XVIII, 483, Hefesto fabrica el Escudo, ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν; *Odisea,* XII, 315: γαῖαν—πόντον—οὐρανόθεν; *Himno a Deméter,* 13: οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθε γαῖά τε πᾶσα καὶ ἁλμυρὸν οἶδμα θαλάσσης. Véase O. Gilbert, *Met. Theor.,* 27[2]. Poseidón, en el pasaje citado, se expresa de manera en cierto sentido diferente, al afirmar que, como el Cielo (Olimpo) y la Tierra son los padres de *todos* los dioses (véase más adelante, § 7), son «comunes a todos»; las tres divisiones incluidas en el δασμός son: el Éter (el ardiente οὐρανός), el Piélago y la Oscuridad (Aire), concepción que se aproxima a la de los «elementos» (véase el § 68).

En ese curioso pasaje, en sentido original del término Moira resulta con claridad evidente. Moira sencillamente significa «parte» o «lote asignado», y está fuera de discusión que de ese significado básico se deriva el de «destino». La protesta de Poseidón nos muestra que tanto los dioses como los hombres tienen *moirai*. Cada dios posee su parte o dominio asignado, esto es, cierto espacio de la naturaleza o campo de actividad. A la vez, ése puede considerarse como su *rango* (τιμή), que le confiere determinada posición en un sistema social y en algunas ocasiones se le llama su «privilegio» (γέρας). Dentro de su campo tal supremacía no puede discutirse; pero quien la ostenta no debe transgredir las fronteras y sentirá encono (*némesis*) ante cualquier usurpación.

Esta concepción —y no la de un sino humano personal— es la hecha universal en el destino, la Moira, y representa la asignación de región, rango o privilegio, a cada uno de los dioses. Saltan de inmediato a la vista las razones que justifican que la Moira está por encima de todos y cada uno de los dioses, y cómo los límites que impone a sus poderes cabe considerarlos de naturaleza moral. Hesíodo deja perfectamente claro que las Moiras, hijas de la Noche, castigan las transgresiones no sólo de los humanos, sino también de los dioses.[31]

De esta manera, la concepción original de la Moira resulta ser espacial antes que temporal. Hemos de pensar en un sistema de dominios, que coexisten uno al lado de otro y cuyas fronteras están claramente marcadas. Empaña esta concepción, en nuestra opinión ulterior, el modo de concebir a tres Hados, como si éstos correspondiesen a las divisiones del tiempo: el Pasado, el Presente y el Porvenir. Y veremos que ese carácter espacial de la Moira adquirirá gran importancia en posteriores estudios en cuanto representación que, persistente en la ciencia jónica, gobernará por completo su curso.

31. *Teogonía*, 220: αἵ τ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσιν. Tras escribir lo antes expuesto, he descubierto que Walter Headlam había propugnado claramente esta concepción de la Moira en su edición de Esquilo, *Agamenón*, p. 234, nota al verso 1007. Dice allí: «Las Moirai son personificaciones de esas μοῖραι o διανομαί (*Euménides*, 726), repartos o distribuciones, dominios o partes-asignadas a las distintas divinidades y respectivamente administradas por ellas...» «En el sistema que Zeus preside existen ciertos "intereses conferidos" o "esferas de influencia" asignadas por Reparto (Μοῖρα).» Headlam aduce algunas pruebas interesantes.

7. La división del mundo en Hesíodo

Si ahora paramos mientes en la cosmogonía de Hesíodo, hallaremos en ésa la misma división en dominios a las que hemos remontado el sentido original de Moira. Además, la supremacía de la Moira sobre los dioses se refleja allí de manera temporal; es decir, que la separación del mundo en regiones de elementos es más antigua que el nacimiento de los dioses.

La cosmogonía principia (*Teog.*, 116) con la aparición del Caos, la Tierra y Eros; del Caos surgieron la Tiniebla y la Noche y de ellos nació el ardiente Fuego (αἰθήρ) y la luz del Día. Más tarde trataremos de este acto inicial. A continuación (verso 124) se establece la división del mundo en tres partes: la Tierra, el Cielo y el Mar.

> La Tierra (*Gaia*) alumbró, antes que a ningún otro, a uno igual a sí misma, al estrellado Cielo (*Urano*), para que la rodease y brindara a los bienaventurados dioses seguro y sempiterno asiento. Y parió además los elevados montes en cuya habitación los dioses se deleitan. Y también el estéril Océano que se hincha con furia, el Mar (*Ponto*).

Aquí hallamos, como estadio definido de la cosmogonía, una división del mundo en tres partes (*moirai*), exactamente igual que la vista en Homero, según la cual, «todas las cosas se repartieron en tres», y esas tres partes se asignaron a Zeus, Poseidón y Hades. El Cielo estrellado es propiedad de Zeus; el Mar, de Poseidón; de Hades, la «nebulosa tiniebla» —el Aire— o la Tierra, según se crea que los muertos, cuyo señor es él, habitan en la obscuridad occidental allende el lugar donde el Sol se pone, o bien en el subsuelo.

Es menester hacer notar que esta triple división en Cielo, Tierra seca y Mar acontece «sin amor ni atracción del deseo» (ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου, verso 132). Esto significa que no fue un acto de coyunda seguido del consiguiente parto, sino de división, repulsión, «discordia» (Νεῖκος), como dijo Empédocles. Sólo más tarde, Eros reunirá en matrimonio a los distanciados Cielo y Tierra, y de esta unión nacerán los dioses más antiguos.

De suerte que Hesíodo, al hacer que dicha división fuera anterior a los dioses —la cosmogonía nació antes que la teología—, destaca mediante la secuencia temporal, la preponderancia de la Moira (el principio vagamente personificado de esta división) sobre las divinidades que nacerían después.

En la concepción de Hesíodo, los dioses surgieron de las distintas regiones de la naturaleza, esto es, de los cuatro elementos y de aquellos otros accidentes del universo, tales como los montes y ríos, en los cuales se consideraba que residían misteriosas fuerzas y poderes. Su prólogo[32] concluye con una invocación a las Musas, que han de celebrar la raza de los inmortales, «nacidos de la Tierra y del estrellado Cielo, de la tenebrosa Noche y del salado Mar». «Decidme de qué modo surgieron en el principio los dioses y la Tierra, y los ríos y el ilimitado Piélago que se hincha con furia y las brillantes estrellas y el ancho cielo que está encima, y *los dioses que nacieron de éstos, los padres de bendición; cómo se repartieron las riquezas y distribuyeron sus honores,*[33] y cómo en el comienzo tomaron posesión del Olimpo.»

En la Tierra y el ardiente Cielo, en la Noche y el Mar reconocemos, los cuatro elementos. Para tres de ellos la cosa está clara; el cuarto, la «tenebrosa Noche», representa evidentemente el Aire, que los griegos por lo común consideraban oscuro.[34] En consecuencia, cuando algunos pensadores del siglo VI —Ferécides o Teógenes de Regium, por ejemplo—, equipararon los elementos a los dioses,[35] no se trataba allí de un simple juego de fantasía plasmado en alegorías. Algunas de las regiones que la Moira asignó a los dioses eran, precisamente, esos elementos y, como muy acertadamente dice Hesíodo, de ellos habían nacido

32. *Teogonía,* 104.

33. Verso 112: ὥς τ' ἄφενος δάσσαντο καὶ ὡς τιμὰς διέλοντο. Este *dasmós* llevado a efecto por los mismos dioses se discutirá más adelante, § 9.

34. Cf. Plut., *De primo frigido,* 948 E: ὅτι δ' ἀὴρ τὸ πρώτως σκοτεινόν ἐστιν, οὐδὲ τοὺς ποιητὰς λέληθεν· ἀέρα γὰρ τὸ σκότος καλοῦσιν· 'ἀὴρ γὰρ παρὰ νηυσὶ βαθεῖ' ἦν οὐδὲ σελήνη οὐρανόθεν προὔφαινε' (*Od.*, X, 143). καὶ πάλιν 'ἠέρα ἑσσάμενοι πᾶσαν φοιτῶσιν ἐπ' αἶαν' (Hesíodo, *Erga,* 225), etc. Cf. Plutarco, *Is. et Os.*, 384 B, C; e *Ilíada,* XV, 191 (citado antes, § 6), donde Hades obtiene la «húmeda *tiniebla*» (ζόφον ἠερόεντα).

35. Véase O. Gilbert, «Spekulation und Volksglaube», etc., *Arch. f. Relig.*, XIII, p. 317. Para lo referente a Teágenes, consúltese *D. F. V.*², p. 511. Ferécides, *ibídem,* p. 507. Obsérvese en especial el uso del término μοῖρα en este último: κείνης δὲ τῆς μοίρας ἔνερθέν ἐστιν ἡ ταρταρίη μοῖρα (frag. 5).

los mismos dioses. El rango de los elementos en la cosmogonía es paralelo al rango de los dioses en la teología homérica. Ambos tienen asignados sus regiones y departamentos y ambos están sujetos a la Moira.

De esta suerte hemos hallado una ordenación del mundo en forma de compartimientos, ya establecida en la representación religiosa mucho antes de que la filosofía la propugnase. Además, tanto en ésta como en la religión, esta disposición es primaria y moral. El orden físico permanece salvaguardado por los mismos poderes que castigan la transgresión moral, por esos ministros de la Justicia llamados Erinias, las Moirai en su aspecto más tenebroso, quienes «si el sol no respetase su compás, sabrían reprenderle».[36] Anaximandro se apropia de esta concepción de la ordenación primordial del mundo, aunque conserva su forma general; y, por encima de todo, mantiene fuera de toda duda su carácter moral. La recíproca agresión de los elementos en su perpetua lucha es una «injusticia», una transgresión de los límites morales.[37] Hasta aquí la representación filosófica es idéntica a la religiosa: la innovación de Anaximandro consiste en hacer que el orden primordial sea, en parte, efecto de una causa mecánica, el «movimiento eterno», y en eliminar a los dioses, cuyo lugar ocuparán aquellos elementos, de los cuales, siguiendo a Hesíodo, los dioses habían surgido. El significado de estas innovaciones nos resultará claro más tarde.

Mientras tanto, es menester que examinemos más cuidadosamente la representación religiosa. Tal como nos la expone Hesíodo, no es un esquema sencillo y congruente; podemos detectar ahí la superposición de varias capas que corresponden a distintos estadios del desarrollo religioso. En consecuencia, tenemos que efectuar un análisis que saque a relucir las fases sucesivas.

36. Heráclito, frag. 94 (Diels): ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

37. Teágenes de Regio recalcó exactamente este punto, alegorizando las batallas de los dioses en Homero como si fueran la ἐναντίωσις de los elementos (Gilbert, *loc. cit.*). Cf. Ferécides, frag. 4 (*D. F. V.*², p. 508).

8. La Moira es impersonal, sin inteligencia ni designio

Hagamos notar, de entrada, que un politeísmo consecuente tiene el singular mérito de dejar que el orden del universo, el *cosmos*, surja sin la intervención de ninguna inteligencia dotada de propósito. Habida cuenta de que cada dios no es sino una fuerza propia de un dominio, ninguno de ellos puede, en principio, arrogarse el haber planeado y creado la íntegra disposición de los seres mediante un arbitrario, aunque benevolente, acto de voluntad. Tal pretensión se expondrá paulatinamente al hablar de un dios supremo, siguiendo el proceso según el cual el politeísmo se troca en monoteísmo. Por ventura, en la religión de los helenos, ése fue un desarrollo muy tardío, debido, en parte, a que los más antiguos autores de la tradición habían dejado sentado de manera bien firme que Zeus, el dios supremo que reina en el presente estadio del mundo, no era ni siquiera una de aquellas divinidades que nacieron en los albores, sino la cabeza de una dinastía posterior. Le antecedían la edad de Cronos y aquellas vagas deidades titánicas, cuyo reino abarcó un intervalo de tiempo indefinido entre el comienzo del mundo y el nacimiento de Zeus en la isla de Creta. Esta representación era demasiado clara y firme para superarla, y ello no acaeció hasta que el sentimiento religioso halló tan absolutamente incómodos aquellos aspectos menos edificantes del politeísmo, que se consideró una necesidad incontrovertible desencadenar una revolución monárquica en el universo divino. Pero tal bandería no triunfó hasta el momento en que la filosofía, o la ciencia, ya se habían asegurado un campo independiente. La fogosa sátira de Jenófanes es posterior a la fundación de la escuela de los milesios; y, además, el monoteísmo filosófico tendió, en sus comienzos, a sostener que el universo era en sí el único dios, antes que convertirlo en la obra de un creador distinto de él. Si reflexionamos sobre la libertad del pensamiento heleno frente a los prejuicios dogmáticos, no podemos estar en demasía agradecidos por la ausencia de la particular creencia en un creador divino. No hay hipótesis más dócil e indolente, nada es tan susceptible de aturdir y adormecer ese pasmarse —raíz del filosofar— que una explicación que justifique, con similar presteza todos los rasgos de este mundo, sean buenos o malos, adjudicándose los primeros a la transparente benevolencia del Todopoderoso y los segundos a su sabiduría inescrutable. La Moira es, ciertamente, un poder moral; pero nadie había de pretender que ella fuera exclusivamente benévola, o que abrigara respeto alguno por los estrechos intereses y deseos de los hombres. Además —y ése es el punto más importante— no se le habrá asignado previsión, propósito, designio, pues éstos pertenecían a los humanos y a los dioses semejantes al hombre. La Moira es una fuerza ciega y automática, que deja a sus propósitos y voluntades subordinadas campo libre dentro de sus propias y legítimas esferas, pero que se venga de ellos cuando violan esos límites.

Aunque nos refiramos a ella como a una «personificación», la Moira carece del elemento decisivo de la personalidad: el propósito individual. Sirve para la ordenación del mundo en dominios, pero no es una deidad que, por un acto de voluntad, haya planeado y creado tal orden. Es una representación que establece una verdad sobre la disposición de la naturaleza, y que sólo añade a dicha afirmación que esa disposición es a la vez justa y necesaria. Considerada en abstracto respecto al acto natural en sí, la Moira es una representación de la necesidad y la justicia (del *va a ser* y del *debe ser*) de la disposición de los elementos. Éste es el contenido íntegro de la noción de hado.

Así era el último poder del universo en la forma en que el politeísmo heleno lo concebía. Sin embargo, en cuanto a su carácter moral, apenas podría afirmarse que era más religioso que científico: vendría a ser una concepción de la misma índole que la ley natural, la cual ha ocupado su lugar en el pensamiento moderno. Ésa es, en parte, la causa de que apareciera de nuevo en la naciente ciencia con el sistema de Anaximandro. Pero ahora nuestro empeño es dejar claro que se trató de una reinstalación: devolver a la Moira una supremacía que, con el desarrollo de la religión, había quedado disminuida, y casi superada, por el creciente poder de los dioses.

9. El «dasmós» de los dioses

Debido precisamente a que la Moira era, al principio, un poder impersonal, se dejó la puerta abierta para que una teolo-

gía avanzada invirtiera tal estado de cosas y adscribiese su ordenación de la necesidad y la ley a las voluntades de los dioses personales, que anteriormente habían sido superados por aquéllas. De esta suerte, los dioses, que al principio eran más jóvenes que la Moira y estaban sujetos a ella, podrían en ese estadio pretender ser ellos los originadores del orden del mundo y sustituir así aquella decisión impersonal por su voluntad personal. Hesíodo nos muestra los estadios de este proceso y combina, en su sencilla concepción religiosa, esas dos representaciones incongruentes entre sí. Por un lado, como hemos visto, el orden de la cosmogonía de Hesíodo implica que la división del mundo en dominios era más antigua que los dioses y, a la vez, afirma que éstos tomaron forma en sus respectivos dominios y surgieron de esos mismos elementos. Por otro lado, se da el caso que allí mismo invoca a su Musa para que le describa cómo los dioses «se repartieron entre ellos sus riquezas y distribuyeron sus honores», como si tal cometido no fuera, después de todo, atributo del hado, sino una distribución (δασμός) que los dioses habrían efectuado por su propia voluntad. De ese modo tal voluntad comienza a hacer valer sus pretensiones frente a la inevitable asignación del destino.

Es curioso observar cómo estos dos asertos se ven reconciliados en el único compromiso posible. En el canto XV de la *Ilíada*, que ya hemos citado, los dioses, al enfrentarse con el problema de la distribución, reconocen la supremacía del destino exactamente como los hombres lo hacen en ocasiones similares y así deciden la cuestión estableciendo partes. Dicho de otra manera, los tres hijos de Cronos rinden de grado su volición y se atienen a la asignación de la Moira, como señora de los lotes, Láquesis.

En el pasaje homérico no se cita a Láquesis; pero, en la descripción que ofrece Píndaro[38] de la división de la tierra entre los dioses, ella preside personalmente el acontecimiento.

> Cuentan las leyendas antiguas cómo fue que, en el tiempo en que Zeus y los inmortales se andaban repartiendo (δατέοντο) la tierra,

38. *Ol.*, VII, 54. Este *dasmós* de la superficie de la tierra, en sedes de culto es, como luego veremos (§ 16), una representación aún más antigua, sobre la que más tarde se modelará el *dasmós* de los dominios elementales entre los tres hijos de Cronos.

> la isla de Rodas no había emergido aún en la superficie del ponto, sino que se ocultaba en la salada hondura. No estaba allí Helios, de modo que ninguno le asignó la parte correspondiente y dejaron así al sagrado dios sin tierra propia. Cuando Zeus cayó en la cuenta, estuvo a punto de ordenar una nueva distribución de los lotes, pero Helios no le dejó y dijo que con sus propios ojos estaba viendo que emergía de la profunda y verde hondura del piélago una tierra que podría alimentar una muchedumbre de mortales y ser generosa en rebaños. Y de inmediato instó a Láquesis, la de la dorada venda en la frente, a que no invalidase el Gran Juramento de los Dioses, y a que, bien al contrario, confirmase, a una con el hijo de Cronos,[39] que cuando la isla se abriera a la luz del día, habría de ser su sede reservada (γέρας) para el tiempo futuro.

Es obvio aquí, que, a pesar de la cortés deferencia a Cronos, es Láquesis quien preside y que Zeus se limita únicamente a confirmar, con su aquiescencia, tal decisión.

10. El Gran Juramento de los Dioses

Aparte la asignación por obra de Láquesis y la aquiescencia confirmadora de Zeus, la distribución, en ese pasaje pindárico, está a la vez sancionada por el Gran Juramento de los Dioses (θεῶν ὅρκος μέγας). La importancia de esta concepción estriba en que nos abre otro camino por el que la voluntad de los dioses puede hacer valer sus títulos de supremacía frente al hado. Así, es posible contemplar un juramento como un contrato del que voluntariamente se es parte; y de la noción de obligación contractual nos es dable pasar a concebir que el orden de las regiones del mundo es un sistema de ley constitucional, aspecto desde el que lo consideraremos ahora.[40] Sin embargo, nos detendremos

39. Verso 64 y ss.: Ἐκέλευσεν δ' αὐτίκα χρυσάμπυκα μὲν Λάχεσιν
χεῖρας ἀντεῖναι, θεῶν δ' ὅρκον μέγαν
μὴ παρφάμεν, ἀλλὰ Κρόνου σὺν παιδὶ νεῦσαι. . . .

40. Ha de recordarse, empero, que, originariamente, ese juramento que sanciona la ley no tiene forma de contrato, sino de maldición. Así, puede cobrar aspecto visible en una substancia como la sangre de un animal «sagrado», al que se la confiere la santidad y, en consecuencia, esa peligrosa fuerza que castiga el incumplimiento de un tabú. Cf. el ritual del juramento en la Atlántida de Platón (*Critias*, 119 D), según el cual era menester inmolar al toro

por un momento en esa noción del Gran Juramento y en su relación con el *dasmos*.[41]

La fórmula en regla del Gran Juramento se halla, por ejemplo, al principio del canto XV de la *Ilíada*, donde Hera jura a Zeus que ella no ha instigado a Poseidón a que rebase su *moira*. Jura por «la Tierra y el anchuroso Cielo que está encima, y por el agua que se precipita del Éstige, el cual es el más imponente juramento para los bienaventurados dioses». De igual manera —por Gaia, Urano y el Éstige— jura Leto ante Delos en el himno homérico a Apolo (83) que su isla será para siempre la sede del culto apolíneo, lo que constituye otro caso del Juramento confirmador de la asignación de un dominio divino. Así, con el Gran Juramento, los dioses toman por testigos a las dos grandes divisiones del universo, el Cielo y la Tierra, y, además, al Éstige. ¿Qué significado tiene este último?

Hesíodo describe en su *Teogonía*, con todo lujo de detalles, cómo la gélida agua del Éstige se administra a los dioses a guisa de ordalías por perjurio y falsedad. Cuando sospecha que un Olimpíada ha mentido, Zeus envía a Iris para que, en una redoma de oro, le traiga líquido de aquel arroyo helador que se abalanza desde lo alto de un precipicio de negra peña. El dios convicto de perjurio yace todo un Gran Año sin aliento, aletargado y paralítico por haber bebido el agua gélida de ese antiguo río, el cual «atraviesa el desolado lugar do tienen asiento las fuentes y límites de la Tierra y del Tártaro, del Ponto y del estrellado Cielo».[42] El Éstige es uno de los diez ramales de la corriente del río del firmamento, el Océano; las nueve restantes fluyen en torno al Mar y la Tierra, pero el Éstige se despeña desde su roca para ser el gran castigo de los dioses.[43]

«sobre el pináculo de una columna» en que se habían grabado las leyes, de suerte que la sangre de la bestia manara deslizándose por encima de esa inscripción. En la columna existía también un "Ὅρκος invocador de maldiciones para los desobedientes. Consúltese a este respecto la obra de J. E. Harrison, *Themis*, 1912, pp. 163 y ss.

41. Más adelante veremos que el Gran Juramento reaparece de manera curiosa en el sistema de Empédocles (§ 124).

42. Verso 736.

43. Verso 790. El décimo ramal se inventa, sencillamente, para reconciliar las dos concepciones según las cuales el Éstige es tanto una corriente de diez brazos que envuelve el mundo (*noviens* Styx interfusa coercet, Virgilio, *Geórgica*, IV, 480) como un arroyo real que se despeña por una negra roca de la Arcadia. El Gran Juramento, evidentemente, no es tal arroyo, sino la barrera de los nueve brazos.

A partir del relato de Hesíodo no podemos hacernos una idea clara de la ubicación del Éstige; pero parece que este río se concibe vagamente a modo de linde que rodea al mundo o bien separa sus regiones entre sí. Se localiza en el Tártaro, donde se encuentran las «raíces y fuentes» de las cuatro regiones elementales —la tierra, el nebuloso Tártaro, el piélago y el cielo— y aquellas «fronteras que, de tan húmedas, hacen estremecerse de frío a los mismos dioses».[44]

Pues bien, cuando paramos mientes en el hecho de que *Horkos*, Juramento, es el mismo vocablo que *herkos*, «barrera»,[45] estamos en situación de comprender por qué razón el Éstige constituye el Gran Juramento de los Dioses. Un juramento es una barrera que puede simbolizarse de manera visible en el ritual, cuando el que jura se coloca entre los trozos de la víctima descuartizada y está rodeado por todas partes del objeto sacro, grávido del peligroso e inviolable poder de la santidad. El Éstige es el «frío estremecedor», el temor pavoroso que constituye el aspecto negativo y repelente del Poder. Zeus, inmediatamente antes de conminar a Poseidón tal como hemos mentado, concluye el enojado mensaje a su hermano con estas palabras:[46]

> Declaro que estoy muy por encima de él tanto en poder (βίῃ) como por haber nacido antes: pero su corazón no teme llamarse parejo a mí, a quien los demás dioses profesan estremecido respeto (στυγέουσι).

Esta expresión deja claro por qué el Éstige está especialmente relacionado con el *dasmós*, o sea, la partición en dominios de los cuales cada uno es el «señorío» (κράτος) de algún dios y se hallan separados por una frontera de inviolable santidad. El Éstige es una representación del tabú.[47]

44. πείρατα ἀργαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοί περ, *Teogonía*, 738.

45. G. Murray, *Rise of the Greek Epic*², p. 338.

46. *Ilíada*, XV, 165.

47. Esta interpretación del Éstige en relación con Cratos y Bia se debe a J. E. Harrison (*Themis*, p. 72). En lo referente al tabú en cuanto un *mana* negativo, consúltese la obra *Threshold of Religion*, cap. III, de R. R. Marett. Esta noción se clarificará en lo que sigue.

11. El Éstige confiere a Zeus la supremacía

Cuando Zeus afirma que los restantes dioses le profesan estremecido respeto (στυγέουσι), quiere decir que su poderío incluye el efecto que el agua del Éstige causaba en las deidades que violaban su Juramento. Tras haber comprendido que el Éstige, el frío estremecedor del tabú, es el rechazo o aspecto negativo del poder, ya podemos entender de distinta manera ese extraño pasaje de la *Teogonía* en que se dice que el supremo poder o señorío (κράτος) de Zeus vino a él, tras su victoria sobre los Titanes, «por consejo del Éstige».[48] Todo ese pasaje es ilustrativo, por cuanto parece describir el modo cómo se transfirió la supremacía de un poder impersonal a la voluntad de un dios personal.

Éstige y Palas tuvieron cuatro vástagos, *Zelos, Nike, Cratos* y *Bía*.

> No hay casa ni sede de Zeus que esté sin ellos, no hay sendero por el que el dios no los lleve, sino que están entronizados para siempre al lado de Zeus, el tonante. Pues ése fue el consejo de Éstige, la hija inmortal del Océano.

Esta concesión de supremos poderes a Zeus aconteció el día en que, llamados al Olimpo todos los dioses, Zeus declaró que ningún dios que hubiera guerreado a su lado en contra de los Titanes se vería privado de sus privilegios (τιμήν), sino que conservaría el rango (γεράων), que había disfrutado con anterioridad. Además, todos aquellos que no gozaban de privilegio o rango bajo el dominio de Cronos, ahora habrían de tomar posesión de él. Éstige, con sus hijos, fue la primera que se presentó en el Olimpo; y Zeus la honró con dádivas que superaron a todas las demás. Dispuso que ella se convertiría en el Gran Juramento de los Dioses y que sus hijos habían de morar para siempre con él. De similar manera el dios cumplió sus promesas con todos los demás, pero el poder y el señorío supremos son propiedad suya.

48. Hesíodo, *Teogonía*, 383 y ss. Véase J. E. Harrison, *loc. cit.*

Este pasaje muestra la misma incongruencia que hemos hecho notar antes. Al principio, Éstige confiere a Zeus su recién conquistado poder; ella es, sencillamente, otra forma de Moira, que asigna un dominio a cada uno de los dioses. Al final, la situación se ha invertido: Zeus otorga a Éstige su privilegio para que sea el Gran Juramento de los Dioses, y ordena que dos de los hijos de ella, Cratos (el Poder) y Bía (la Fuerza), habiten para siempre con él y, de hecho, se convierte en la potestad que autoriza la distribución íntegra de los lotes de los inmortales. Éstos ya no se dividen por habérselos repartido entre sí los dioses, de acuerdo con la suerte, sino que es Zeus quien los distribuye, aunque conserva la soberanía suprema. De este modo, en este tercero y último estadio, la distribución que en el origen era el último episodio de la constitución de la naturaleza —el hecho que representa la Moira— pasa a ser considerada como el resultado de la sola voluntad de un dios personal y supremo. Dicho de otra manera: se convierte en un acto de *legislación* (νομοθεσία).

En Homero, al cual volvemos, esta misma transición determina curiosas expresiones; tales como «el hado de Zeus» o «el destino de Dios» (Διὸς αἶσα, θεοῦ μοῖρα, etc.), en que el sentido original de «reparto» o «sino», y no de voluntad personal (βουλή), sigue siendo la concepción fundamental, con lo que el apéndice «de Zeus», «de Dios», es poco más que una pía añadidura. De esta manera, en el canto XVII de la *Ilíada* (verso 321) los argivos habían sido los vencedores por su propio poder y fuerza, «incluso contra lo otorgado por Zeus (καὶ ὑπὲρ Διὸς αἶσαν), de no ser porque Apolo despierta a Eneas y le dice que Zeus «quiere» (βούλεται) la victoria de los troyanos. Hallamos aquí exactamente la misma concepción que encontramos antes; el poder (κράτος) de los hombres yendo «contra lo que está ordenado» (ὑπὲρ αἶσαν); pero aquí se desliza la apostilla Διός, como si fuera Zeus y no la Moira la fuente de esa distribución.[49]

49. A la vez, Cf. Píndaro, *Nem.*, IV, 61, τὸ μόρσιμον Διόθεν πεπρωμένον, contrastándolo con *Paean.* VI, 94, μόρσιμ' ἀναλύεν Ζεὺς οὐ τόλμα. Oldenberg (*Die Relig. des Veda*, p. 199) señala que ese mismo fenómeno se produce en la teología védica. El orden-mundo, llamado Ṛta, el principio supremo sobre los dioses, pasa a ser representado como la ordenación de Varuna y de Adityias. La noción de Ṛta se discutirá más adelante en el § 97. Esquilo, *Los Siete contra Tebas*, 485: Ζεὺς Νεμέτωρ.

12. Zeus como legislador

Así pues, al final del proceso, Zeus ha pasado a ser el dispensador del sino y garante de ese sistema de dominios en que antaño tan sólo había disfrutado de una tercera parte como señorío propio. Como Nausicaa le dice a Odiseo:[50] «Es Zeus Olímpico en persona quien distribuye prosperidad a los mortales, bienes o males de acuerdo con sus deseos»; y, de similar manera, Zeus asigna a los dioses las riquezas y honores que serán suyos.[51] Prometeo[52] describe, en términos semejantes a los de Hesíodo, el primer acto de Zeus al ser entronizado: «En cuanto asumió su sede en el trono de su padre, de inmediato distribuyó entre las divinidades sus varios privilegios y ordenó la jerarquía de su reino.» Esta distribución implicó, como vimos en Hesíodo, la confirmación de los antiguos honores y derechos que habían conformado el sistema constitucional de Cronos y, a la vez, la ampliación de tal sistema mediante la concesión de nuevos privilegios a las deidades que anteriormente no poseían ninguno. Para designar tal acto, Esquilo emplea el vocablo *nemein*, distribuir, precisamente la palabra de la que se deriva *nomos*, ley. Lo que Zeus estaba haciendo era, ni más ni menos, sentar oficio de legislador (*nomothetes*), el que «establece *nomoi*».

El legislar no constituía, en la concepción griega, la progresiva tarea de una asamblea que deliberaba, sino la obra, realizada de una vez y para siempre, de una persona de extraordinaria sabiduría, como Solón o Licurgo. Los *nomoi* de un estado eran su constitución escrita: algo sacrosanto que sólo podía ser alterado

50. *Odisea*, VI, 188:
Ζεὺς δ' αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισι
ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλῃσιν, ἑκάστῳ.

51. Hesíodo, *Teogonía*, 71: ὁ δ' οὐρανῷ ἐμβασιλεύει
αὐτὸς ἔχων βροντὴν ἠδ' αἰθαλόεντα κεραυνόν,
κάρτεϊ νικήσας πατέρα Κρόνον· εὖ δὲ ἕκαστα
ἀθανάτοις διέταξεν ὁμῶς καὶ ἐπέφραδε τιμάς.
885: ὁ δὲ τοῖσιν ἐὰς διεδάσσατο τιμάς.

52. Esquilo, *Prometeo encadenado*, 244:
ὅπως τάχιστα τὸν πατρῷον ἐς θρόνον
καθέζετ', εὐθὺς δαίμοσιν νέμει γέρα
ἄλλοισιν ἄλλα καὶ διεστοιχίζετο
ἀρχήν . . .

o retocado con la más sopesada precaución. A la vez, el acto de legislar se concebía como, por encima de todo, una redistribución de dominios y poderes, una nueva atribución de partes, ya se tratase de tierra o de rango político. Podemos considerar, por ejemplo, la descripción que nos ofrece Dionisio de la promulgación de leyes efectuada por Numa en Roma. Habían surgido entre los patricios ciertas disputas «acerca de la probidad y la desigualdad» (περὶ τοῦ πλείονός τε καὶ ἴσου). Algunos plebeyos se habían rebelado «por no haber recibido porción alguna de tierra (γῆς μοῖραν) ni ninguna otra ventaja». Numa, al distribuir (διανείμας) ciertos terrenos entre ellos y otorgar un nuevo rango (τιμάς) a sus colonos, puso fin a la disensión.[53]

Los dioses, al igual que los hombres, también participaron en esta redistribución. Hubo a la vez una «ordenación de las cosas sagradas» (ἡ περὶ τὰ θεῖα διακόσμησις). Del mismo modo que, en Hesíodo, Zeus aceptó la constitución de Cronos y lo único que hizo fue corregir sus deficiencias, también se nos dice que Numa «asumió los arreglos de Rómulo respecto a costumbres y leyes y los dejó intactos»; pero subsanó las omisiones, «otorgando, en muchos casos, lugares a los dioses que aún no habían obtenido una posición reconocida (τοῖς μήπω τιμῶν τυγχάνουσι θεοῖς); en otros casos, fundando altares y templos, asignándole (ἀπονέμων) a cada uno su festival y legislando (νομοθετῶν) sobre sus cultos y honores (τιμάς)».[54]

El paralelismo no puede ser más exacto. Si estamos en lo cierto al pensar que el último significado de la Moira es la división del universo en diferentes porciones, entonces nos resultará clarísimo que tal división, en cuanto se convierte en labor de un dios personal, ya puede concebirse como una *nomothesia*, un establecimiento o fijación de *nomoi*; y que este proceso es sencillamente una redistribución, para dioses y hombres, de sus dominios, privilegios y honores.[55] Al igual que otras redistribucio-

53. Dion. H., *Ant.*, II, 62.

54. Cf. también el lenguaje empleado por Platón al describir la división del territorio del estado en las *Leyes*, 745 B y ss.

55. Cf. *At. Pol.*, 11:
ὁ μὲν γὰρ δῆμος ᾤετο πάντ' ἀνάδαστα ποιήσειν αὐτὸν (Σόλωνα).
E.g. verso 781 y ss.:
ἰὼ θεοὶ νεώτεροι παλαιοὺς νόμους
καθιππάσασθε—κἀκ χερῶν εἵλεσθέ μου . . .
ἐγὼ δ' ἄτιμος, κ.τ.λ.

nes de esta índole, el acto legislador de Zeus presentó por largo tiempo el aspecto de una usurpación. Tardó en olvidarse que, en realidad, el orden cósmico no lo había iniciado Zeus. El texto íntegro de las *Euménides* de Esquilo, hasta llegar a la escena final de la reconciliación, está impregnado de las protestas de las antiguas *moirai* contra los dioses más jóvenes que han «desbancado a las viejas leyes», y tomado de ellas su rango y funciones (*τιμαί*). Tan sólo se aplacan cuando Atenea les promete una nueva «sede» y «función», y les hace «partícipes de la tierra con todos sus honores».[56]

13. La ley como distribución

Los griegos percibían claramente la relación de *nomos* (ley) con el verbo *nemein*, «asignar», «distribuir». Observemos, por ejemplo, el pasaje que sigue, tomado del diálogo seudoplatónico *Minos*, en el cual se discute la noción de ley (317 D).

> —¿Quién sabe el modo de distribuir (*διανεῖμαι*) la semilla a la tierra?
> —El labriego.
> —Y, ¿distribuye (*διανέμει*) éste a cada suelo la semilla que necesita?
> —Sí.
> —El labriego es, pues, un buen distribuidor (*νομεύς*) de tales cosas y sus *leyes y distribuciones* (*νόμοι καὶ διανομαί*) son las correctas.

En este pasaje, leyes y distribuciones son, obviamente, sinónimos. Hallamos la misma pareja de conceptos en las *Euménides*. En un lugar[57] el coro acusa a Apolo de «abolir las antiguas *distribuciones*» (*διανομάς*), cuando aquél se burló de las *moirai* al librar a un hombre de la muerte; en otro pasaje paralelo[58] se acusa al mismo dios de «quebrantar la *ley* (*νόμον*) de los dioses al respetar la causa de los mortales y suprimir los antiguos *repartos* (*μοίρας*)». Muestran estos pasajes que la noción de «distribución» enlaza a la Moira con el Nomos por ser el vocablo *διανομή* sinónimo de cualquiera de los dos. En Píndaro,[59] además, el mismo término *nomos* designa el acto de distribuir o administrar: así, el sabio centauro Querón instruye a Asclepio en «la administración de medicinas con suave mano» (*φαρμάκων ἐδίδαξε μαλακόχειρα νόμον*).

Otra palabra derivada de ésta, *νομεύς*, que en el fragmento del *Minos* significa «distribuidor», es, por cierto, muy comúnmente empleada al hablar de los pastores que llevan a su grey a pacer a un lugar designado, a su *νομός* o *νομή*, sustantivos que a la vez denotan, en primer término, el «pasto» y el «lugar de comida» y, en segundo, el «habitáculo» o «asentamiento». Para nosotros, tal vez el equivalente más ajustado sea el de «campo de acción».[60]

De aquí que el adjetivo compuesto *ἔννομος*, que más tarde pasó a significar «respetuoso de la ley», «legal», tiene el primigenio sentido de «habitante» o «asentado» en un lugar, del que sus habitantes, por decirlo así, eran los legítimos vecinos.[61]

Nos hemos extendido en estos detalles para apuntar al hecho

καθιππάζεσθαι: «invadir un territorio a caballo» (*τὴν χώρην καθιππ.*, Herodoto, IX, 14) revive el viejo sentido del término *νόμος* que consideraremos en breve.

56. Verso 891 y ss.: ΑΘ. *ἔξεστι γάρ σοι τῇσδε γαμόρῳ* χθονὸς εἶναι δικαίως ἐς τὸ πᾶν τιμωμένῃ.*
ΧΟ. *ἄνασσ' Ἀθάνα, τίνα με φῄς ἕξειν ἕδραν;*
ΑΘ. *πάσης ἀπήμον' οἰζύος· δέχου δὲ σύ.*
ΧΟ. *καὶ δὴ δέδεγμαι· τίς δέ μοι τιμὴ μένει;*
ΑΘ. *ὡς μή τιν' οἶκον εὐθενεῖν ἄνευ σέθεν.*

* Así lo interpreta Dobree; *Τῇδεγ' ἀμοίρου* codd. *ἔμμοιρον, ἐμμοίρῳ* se conjeturan también.

57. Versos 730-731: *σύ τοι παλαιὰς διανομὰς καταφθίσας οἴνῳ παρηπάτησας ἀρχαίας θεάς.*

58. Versos 172-173: *παρὰ νόμον θεῶν βρότεα μὲν τίων, παλαιγενεῖς δὲ μοίρας φθίσας.*
Véase W. Headlam sobre *Agamenón*, 1007; y cf. Joh. Diac., *εἰς Ἡσιοδ. Θεογ. ἀλληγορίαι* 886 *ἔτι δὲ καὶ τὰς Μοίρας ἀπὸ τῆς Θέμιδος Ζεὺς γεννᾷ, παρόσον ἐν ταῖς θεμιστείαις διανομαί τινες καὶ μερισμοὶ προσήκοντες γίνονται.* Schol. *ad* Plat., *Leyes*, 625 A, *πολιτείας τῆς μιᾶς ζωῆς τῆς ὅλης πόλεως, νόμων δὲ τῶν διανεμόντων τὰ μέρη ἐξ ὧν ἡ πόλις.* Esquilo, *Las Suplicantes*, 403, *Ζεὺς νέμων ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις.*

59. *Nem.*, III, 55.

60. Al principio, *νομός* se usa metafóricamente: «Ancho es el *ámbito* de las palabras»—*ἐπέων πολὺς νομὸς ἔνθα καὶ ἔνθα*, *Ilíada*, XX, 249; cf. Hesíodo, *Erga*, 403: *ἀχρήιος δ' ἔσται ἐπέων νομός.* Procl. en Platón, *Timeo*, 21 E, p. 30 C, afirma: *ὁ μὲν νομὸς* (el egipcio *nome*) *ἀπὸ τοῦ νενεμῆσθαι τὴν γῆν.*

61. Esquilo, *Suplicantes*, 565: *βροτοὶ οἳ γᾶς τότ' ἦσαν ἔννομοι.* Píndaro, *P.*, IX, 65: *ἵνα οἱ χθονὸς αἶσαν . . . ἔννομον δωρήσεται.*

de que, tras el conocido sentido de «costumbre», «uso», «ley» como traducción de *nomos*, se ven rastros de un significado espacial más antiguo: la noción de un territorio o región dentro del que pueden ejercerse legalmente ciertos derechos definidos, lo que los romanos llamaron *provincia*.[62] La prevalencia de la noción científica de ley, que pasó a asociarse con secuencias causales en transcurso del tiempo y perdió así su vieja relación con el espacio, nos oscureció este aspecto de dicha idea. Para la intelección del término heleno, es menester comprender que *nomos* no sugiere uniformidad de secuencia temporal sino ejercicio de un poder dentro de unas líneas espaciales o departamentales. Tenemos que considerar a la ley como una distribución o sistema de regiones dentro del cual están repartidas y coordinadas todas las actividades de una comunidad. El plural *nomoi* puede significar un orden social constituido de esa manera; así, cuando, por ejemplo, Píndaro[63] habla del monstruoso vástago de Ixión y la Nube, afirma que «carece de rango entre los hombres y de orden social entre los inmortales» (*οὔτ' ἐν ἀνδράσι γερασφόρον, οὔτ' ἐν θεῶν νόμοις*). Aquel portentoso ser no contaba con lugar propio en el orden social o divino: era un «fuera de la ley» para la estructura clasificada de la naturaleza y de la sociedad. O también cuando el mismo poeta[64] habla de la portentosa fuerza que tenía Hércules de niño, al estrangular a las serpientes en su cuna, y emplea el término *ἐκνόμιος*, esto es, lo que nosotros llamaríamos «preternatural». El semidivino infante violó el ámbito normal de la fuerza de un niño.

14. Nemos y Némesis

A partir de esa concepción ya clara, nos es posible advertir que, a la vez, ilustra dos vocablos afines a *nomos* y *νέμειν*: *nemos* y *Némesis*. *Nemos* (en latín, *nemus*) se traduce generalmente por «bosque», pero el término carece de parentesco etimológico

62. Cf. J. L. Myres, «Herodotus and Anthropology», en *Anthropology and the Classics* (Oxford, 1908), p. 157. Es mucho lo que debo a tan notable ensayo, así como, en particular, a las observaciones del profesor Myres sobre *φύσις* y *νόμος*.
63. *Píticas*, II, 43.
64. *Nem.*, I, 56.

con los árboles y, si queremos explicarlo, hemos de suponer que en su origen no designaba sencillamente un espacio natural de tierra arbórea. Contamos con razones para creer que, al principio, un *nemos* era un cercado o claro sacro del bosque, quizá un desmonte en torno a un árbol sagrado.

Frazer,[65] al referirse a la práctica del culto forestal entre todas las razas arias de Europa, escribe:

> Del examen de los vocablos teutónicos que significan «templo», Grimm estableció la posibilidad de que, entre los germanos, los santuarios más antiguos fuesen bosques naturales. Sea como fuere, el caso es que el culto forestal está bien documentado en todas las grandes familias europeas de estirpe aria. Entre los celtas, es harto conocido el culto que los druidas ofrecían al roble, y su primitivo término para decir santuario parece tener idéntico origen que el latino *nemus*, bosque o claro herboso entre árboles, que aún sobrevive en el nombre de nemi... Abundan las pruebas de la importancia del culto forestal en Grecia e Italia.

Varron,[66] en su interesante discusión de los significados de la palabra *templum*, saca a luz el extremo de que las dos cosas esenciales del *templum* augural son sus líneas fijas y orientadas y la fijación de las mismas por medio de árboles. «Un *templum* es un lugar cuyos límites están definidos mediante una fórmula establecida para fines de augurios y auspicios.» Y cita la arcaica fórmula de la consagración del *templum* en el *Arx*.

> *Templa tescaque me (i.e. mi) ita sunto quoad ego caste lingua nuncupauero.*
> *Olla ueter arbos, quirquir est, quam me sentio dixisse, templum tescumque finito in sinistrum.*
> *Olla ueter arbos, quirquir est, quam me sentio dixisse, templum tescumque finito in dextrum.*

65. *Golden Bough*, 3.ª ed., parte I, vol. II, p. 8. Cf. Plinio, *Naturalis Historia*, XII, 1: «Haec (*i.e.* los árboles) fuere numinum templa, priscoque ritu simplicia rura etiam nunc deo praecellentem arborem dicant, nec magis auro fulgentia atque ebore simulacra quam lucos et in iis silentia ipsa adoramus.» Νηός (templo) se deriva de la misma raiz (*ναF-ο*) de la que también se deriva ναῦς (barco): ambos debieron ser, a lo que parece, árboles huecos. Cf. O. Kern, «Zwei Kultinschr. aus Kleinasien», publicado en *Beitr. z. Gesch. d. gr. Phil. u. Rel.*, p. 88, Berlin, 1895.
66. *Ling. Lat.*, VII, 6.

Inter ea conregione, conspicione, cortumione, utque ea rectissime sensi.

«Al construir ese *templum* —concluye Varron—, es claro que los árboles se tomaron como lindes.» El antiguo vocablo *tesca,* nos dice, se aplica a «ciertos parajes silvestres que son propiedad de algún dios». A la vez, el augur señalaba con su bastón oficial (*lituus*) a determinada región del firmamento, donde aparecerían las señales que se deseaban.[67] En este *templum* augural, circundado por árboles, nos parece ver una supervivencia de aquel desmonte sacro situado en un bosque, el antiguo santuario o *nemos.* Éste es un «campo de acción» asignado a algún poder divino para ejercer su autoridad.[68]

¿Qué confiere el carácter de sagrado a un lugar? La presencia allí de un poder peligroso que lo convierte en, como dirían los griegos, «impenetrable» o «inhollable» (*ἄδυτον, ἄβατον*) para el profano, para aquellas personas que no son sagradas, ni están santificadas ni tampoco ceremonialmente colocadas en un estado desde el cual pierde peligrosidad el contacto con esa misteriosa potencia.

Pues bien, se da el caso de que un antiguo nombre de esa presencia sacra que habita en el bosque o *nemos* no es otro que el de *Némesis.*[69] Se ha solido considerar a Némesis como una mera abstracción, la «Venganza» o la Ira que castiga las transgresiones. Cook, sin embargo, hace notar que su culto no es reciente (como cabría esperar por tratarse de una pura abstracción), sino temprano, pues data, por lo menos de los siglos V y VI en Ramnunte y Esmirna. Además, sus atributos no se pueden considerar instrumentos de venganza. Se la representa como sosteniendo una *rama de manzano*, o una manzana y con *ciervos* en miniatura para adornar sus cabellos. Es la Diosa del Bosque, idéntica a la Diana Nemorensis, la Diana de la Selva. Su nombre, Némesis, se deriva de *nemos,* precisamente del mismo modo como Láquesis proviene de *lachos* (lote).

67. Véase, en Livio, I, XVIII, 6, la descripción del augurio efectuado para decidir si Numa había de ser rey de Roma.

68. Compárese también la descripción que ofrece Píndaro de la fundación de Olimpia por obra de Heracles (*Ol.,* X [XI], 45). Éste la inicia «midiendo un bosque» (*σταθμᾶτο ἄλσος*) y «delimitándolo en torno» (*περιπάξαις Ἄλτιν διέκρινε*).

69. Debo, en su integridad, esta interpretación de Némesis a A. B. Cook, quien me ha permitido anticipar su publicación a la de su obra *Zeus.*

¿Cómo pasó la Diosa del Bosque a ser tenida como la abstracción de la «Ira Vengadora»?[70] Una posibilidad estriba en que la identidad de los dos nombres sea una coincidencia, que «némesis» y su significado de venganza se deriven de *nemein* por canales diferentes y quieran decir «retribución», o sea, la administración de castigos. Pero no nos parece imposible que la Diosa del Bosque no comportara tal atributo, ya que era una Diosa de la Fertilidad, íntimamente relacionada con Fortuna, la divinidad que «trae», que «produce» (*ferre, φέρειν*), los frutos del suelo. Pero quien distribuye un bien también puede negarlo, o dipensar calamidades en vez de bendiciones. El pavoroso poder que mora en el *nemos* es capaz de abrasar al profano invasor del santuario. En los tiempos remotos, cuando el *nemos* era el lugar sagrado típico, Némesis pudo haber sido la típica Vengadora de la transgresión. De igual manera, se colocaban figurillas de un espíritu de la fertilidad, Príapo, a guisa de cercado para asustar a los intrusos. Y cuando los claros del bosque cayeron en desuso, pudo suceder que Némesis se convirtiera en guardiana de la ley, del *nomos* en vez del *nemos,* y perdiera, por tanto, sus antiguos atributos de fertilidad, todos menos la rama del manzano que, en su personificación de la Venganza, conserva de tan inapropiado modo.

Posiblemente hay algo más que una extraña coincidencia en que Numa, el gran legislador romano, buscara inspiración y consejo en la Diosa del Bosque —*nemus*— antes de dictar sus *nomoi.* Y la misma Roma, el centro desde el que el derecho se extendió a los más lejanos confines de Europa, tenía su origen en un lugar de refugio, en realidad, un bosque sagrado, un santuario forestal para malhechores y forajidos.[71]

Píndaro, en cualquier caso, no olvida que Némesis, la distribuidora, puede a la vez dispensar bienes y adversidades. Concluye su octava *Olímpica*[72] deseando que, para medro de la fa-

70. A. B. Cook no es responsable de la respuesta que, por lo que hace a tal extremo, sugiero aquí.

71. Livio, I, 8: «locum, qui nunc *saeptus* descendentibus *inter duos lucos* est, asylum aperit». Dion. H., *Ant.,* II, 15: *μεθόριον δυοῖν δρυμῶν.* Véase Frazer, *Totemism,* I, 96, y *The Golden Bough* [3], parte I, vol. II, p. 176.

72. *Ol.,* VIII, 86: *εὔχομαι ἀμφὶ καλῶν μοίρᾳ Νέμεσιν διχόβουλον μὴ θέμεν· ἀλλ' ἀπήμαντον ἄγων βίοτον αὐτούς τ' ἀέξοι καὶ πόλιν. ἀπήμαντον,* porque *πῆμα* es el don más frecuente de *Νέμεσις*: Hesíodo, *Teogonía,* 223: *τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι.* Cf. *Theol. Arith.,* p. 32 (de los pitagóricos):

milia del vencedor, «Zeus mande a Némesis dejar la doblez en prodigar bendiciones, que él guíe su vida fuera de todo mal y les otorgue prosperidad, a ellos y a su polis». Prodigar bendiciones, brindar prosperidad es el aspecto positivo de su poder distribuidor; el lado negativo de la venganza, contra el transgresor de las lindes definidas. Correspondientes a estos dos aspectos, *nomos* y Moira, que, considerados sólo en sus asociaciones puramente espaciales, parecían casi indistinguibles, tienden ahora a divergir. La Moira, siempre estática, o sea, un sistema antes que una fuerza, se inclina hacia el aspecto negativo: limita y prohíbe. *Nomos*, por el contrario, es dinámico y positivo: aunque implica la fija limitación de un territorio o dominio, quizá ese vocablo había designado siempre la conducta normal prescrita y respetada en una región y, de este modo, la costumbre. Parece que el término *ethea* cuenta con una historia similar. Su sentido más antiguo es *«habitáculo»*, el lugar en que uno se mueve; más tarde pasó a significar *«costumbres*, conducta establecida, hábitos».[73] De esta suerte, Moira designa el límite de lo que se puede hacer y, a la vez, de lo que sucederá si se rebasa tal frontera.[74] *Nomos*, por el contrario, significa lo que se puede hacer dentro de esos límites, o sea, las funciones regulares y legítimas que el individuo puede ejercitar u «ostentar», pues otro sentido de *nemein* (por ejemplo, en *nemein kratos*) es «ostentar autoridad», «ejercer poder».

Sin embargo, hemos de tener en cuenta que los aspectos positivo y negativo no son sino las dos caras de un solo poder o fuerza. El poder que presenta cierto campo y que puede ejercerse en él de una manera legal es, a la vez, el poder que rechaza airado a otro poder que venga de más allá de sus límites.

Νέμεσιν καλοῦσι τὴν πεντάδα· νέμει γοῦν προσηκόντως τά τε οὐράνια καὶ θεῖα καὶ φυσικὰ στοιχεῖα τοῖς πέντε.

73. El viejo sentido de *ἦθος* parece pervivir en Empédocles, frag. 17, v. 27, en el cual se dice de los elementos:

ταῦτα γὰρ ἶσά τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι,
τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἦθος ἑκάστῳ.

74. *μοῖρα* significa «límite» en la *Odisea*, XIX, 592 (es menester dormir alguna vez), *ἐπὶ γάρ τοι ἑκάστῳ μοῖραν ἔθηκαν ἀθάνατοι θνητοῖσι*, y casi equivale al *tabú* en Hesíodo, *Erga*, 774:

μηδέ ποτ' οἰνοχόην τιθέμεν κρητῆρος ὕπερθε
πινόντων· ὀλοὴ γὰρ ἐπ' αὐτῷ μοῖρα τέτυκται.



15. La distribución de la Razón en Platón

Podemos ilustrar aún más esta idea de distribución recurriendo a varios pasajes «místicos», en que Platón describe el orden constitucional del gobierno divino en la dorada edad de Cronos. En ella, nos narra el Extranjero en el *Político*,[75] la revolución del universo, siguiendo la guía divina, giraba en sentido contrario al presente.

> Todas las partes del universo ordenado se repartieron entre dioses asignados a regirlas, de modo semejante a como ahora los dioses gobiernan las distintas regiones. Además, las criaturas vivientes fueron asignadas a diferentes *daimones*, de acuerdo con su raza, cual si se repartiesen rebaños a pastores (*νομῆς*) divinos; y cada *daimon* se bastaba a sí mismo para proporcionar todo lo que precisara la propia grey (*οἷς αὐτὸς ἔνεμεν*), de suerte que no existían violencias, ni se devoraban unos a otros, ni se desencadenaban guerras o pugnas de ninguna índole entre ellos.

Este último elemento procede de Hesíodo[76] y señala el señorío de la Justicia en la edad de oro, con la cual nuestra presente edad de hierro, con su preponderancia de lo injusto, ofrece un melancólico contraste. Y así sucede porque al final del período dorado, el señor del universo abandonó el timón y dejó el mando a merced del impulso contrario del hado y del innato deseo de éste. De tal manera, «todos los dioses que, en sus lugares respectivos, habían gobernado en unión del más alto dios, al percibir lo que sucedía, abandonaron a su vez sus dominios

---

75. 271 D: *ὡς νῦν κατὰ τόπους, ταὐτὸν τοῦτο ὑπὸ θεῶν ἀρχόντων πάντῃ τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα. καὶ δὴ καὶ τὰ ζῷα κατὰ γένη καὶ ἀγέλας οἷον νομῆς θεῖοι διειλήφεσαν δαίμονες, αὐτάρκης εἰς πάντα ἕκαστος ἑκάστοις ὢν οἷς αὐτὸς ἔνεμεν, ὥστ' οὔτ' ἄγριον ἦν οὐδὲν οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαί, πόλεμός τ' οὐκ ἐνῆν οὐδὲ στάσις τὸ παράπαν.*

76. *Erga*, 276: *τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,*
ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
ἐσθέμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶν ἐν αὐτοῖς·
ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην . . .

Compárese con Empédocles y el Reino del Amor, § 124.

en el orden del mundo, y lo hicieron sin tomar precaución alguna».[77]

En el pasaje que acabamos de citar, la división de las criaturas vivientes de acuerdo con su estirpe natural, o sea, esta «linde (ὅρος) y ley original, según la cual Zeus distinguió sus respectivas naturalezas y separó a cada especie»,[78] se compara con la distribución local de las distintas sedes de veneración entre los dioses. También en el *Critias*[79] se afirma que los dioses se repartieron entre sí toda la tierra, palmo a palmo, no como resultado de una riña, sino amigablemente echando a suertes «los lotes de la Justicia» (δίκης κλήροις λαγχάνοντες), y, haciendo su casa de los respectivos países, y, «cual pastores (νομῆς) sobre su rebaño, así nos apacentaban a nosotros, sus criaturas y pequeñuelos», no gobernando mediante la violencia, sino persuadiéndonos con la razón. Nuestro deber en la edad presente consiste en restaurar aquella «distribución de la Razón» (νοῦ διανομή), a la que daremos el nombre de «ley» (Νόμος).[80]

De este modo, a su manera «mística», Platón amplía y reinterpreta la famosa doctrina de Anaxágoras: «Todas las cosas estaban confundidas hasta que llegó la Razón e introdujo distinción y orden.» Así, la Razón ocupa el lugar de Zeus, como Zeus había ocupado el de la Moira. La función del poder supremo, sin embargo, sigue siendo la misma: «la de introducir distinción y orden», la de llevar a cabo una *diakosmesis* (que es precisamente el mismo vocablo que emplea Dionisio, en la descripción de la legislación de Numa antes citada, para denotar la reordenación de los cultos de los dioses, o sea, la redistribución de territorios y sedes de culto).

Aquí interesa hacer notar que la filosofía parece repetir, de la manera que le es propia, los dos estadios de representación precientífica, religiosa, que ya hemos bosquejado. Exactamente del

77. Polibio, 272 E. En lo referente a Némesis y a los daimones, véase el Pseudo Timeo, π. ψυχᾶς κόσμω 104 E: ἅπαντα δὲ ταῦτα (acerca de las almas que vagan) ἐν δευτέρᾳ περιόδῳ ἁ Νέμεσις συνδιέκρινε σὺν δαίμοσι παλαμναίοις χθονίοις τε, τοῖς ἐπόπταις τῶν ἀνθρωπίνων, οἷς ὁ πάντων ἀγεμὼν θεὸς ἐπέτρεψε διοίκησιν κόσμω. . . .

78. Plutarco, *Mor.*, 964 B = Porf. *De abstr.*, I, 5, p. 88: οὐδὲ φάρμακον οὐδὲ ἴαμα τῆς ἢ τὸν βίον ἀναιρούσης ἀπορίας ἢ τὴν δικαιοσύνην ἔχομεν, ἂν μὴ τὸν ἀρχαῖον νόμον καὶ ὅρον φυλάττωμεν, ᾧ καθ' Ἡσίοδον (*loc. cit. supra*) ὁ Ζεὺς τὰς φύσεις διελὼν καὶ θέμενος ἰδίᾳ τῶν γενῶν ἑκάτερον ' ἰχθύσι μέν, κ.τ.λ.

79. 109 A y ss.

80. *Leyes*, 713 D: τὴν τοῦ Νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας Νόμον.

mismo modo que hallamos allí la voluntad de un dios personal que desbanca a la Moira y que declara ordenar con un acto legislativo lo que previamente había sido simplemente el hecho reconocido de la estructura clasificada del universo, así también, en la filosofía, aparece tardíamente la Mente creadora y pretende haber planeado un sistema que, para Anaximandro, era producto del movimiento.

Y, sin embargo, en todos esos estadios, el proceso en sí continúa siendo esencialmente el mismo. Se trata de un proceso de repartición (μοῖρα), de distinción (διάκρισις), de distribución (διανομή), de legislación (νομοθεσία), y de ordenación (διακόσμησις). El dios personal de la religión y la razón impersonal de la filosofía únicamente funcionan como «distribuidores» (Νομῆς) de aquella vieja partición llamada Moira que, tal como hemos visto, era de hecho más antigua que los mismos dioses y libre, además, de toda implicación de plan o designio.

16. La primitiva representación religiosa del politeísmo griego

He ahí la principal conclusión del precedente análisis: en el politeísmo griego, la división del mundo en regiones, vagamente representada como la Moira, en el hecho último y primario, o sea, un esquema u orden cuyos dominios estaban al principio ocupados por ciertos poderes impersonales, que después adquirieron la forma y los atributos de la personalidad individual. Observemos ahora que este enfoque concuerda con lo que los propios griegos creían acerca del desarrollo de su religión.

Herodoto[81] aprendió, en Dodona, que los pelasgos reverenciaban a dioses anónimos a los que simplemente llamaban *theoi,* porque «habían *ordenado todas las cosas* (κόσμῳ θέντες), y porque todas las *distribuciones* (νομάς) se hallaban en sus manos».

> Y, por así decir, fue tan sólo ayer cuando aprendimos de qué estirpe era cada dios, o si eran todos sempiternos y cómo eran en

81. II, 52. En lo referente a la asociación de κοσμεῖν y νέμειν, cf. Platón, *Protágoras,* 320 C: Los dioses ordenaron a Prometeo y Epimeteo κοσμῆσαι τε καὶ νεῖμαι δυνάμεις ἑκάστοις ὡς πρέπει ; y el resto de ese mito.

> sus personas.[82] Porque opino que Homero y Hesíodo no vivieron más de cuatro centurias atrás y fueron ellos los que compusieron una teogonía para los griegos, otorgando sus prerrogativas a cada dios, asignándoles sus funciones y artes y describiendo sus personas.

Este fragmento constituye una parte muy valiosa de la historia de la religión. Muestra, en efecto, que tras las delimitadas y sumamente diferenciadas personalidades de los dioses olímpicos estaban otros elementos que, además de ser anteriores, eran mucho menos precisos y apenas personales.

El término propio que usa el griego para designar a esa figura no es *theos*, sino *daimon*. *Theos* siempre sugiere individualidad, mientras que aquellos *daimones* aún no tenían «semblanza» ni era el caso que sus propias funciones o artes los diferenciasen entre sí. Hemos, pues, de abandonar la creencia, emparentada con la errónea etimología que Herodoto ofrece para el vocablo *theos*, de que aquellos *daimones* «pusieran en orden el mundo». Éstos no eran poderes cósmicos, sino espíritus locales, buenos espíritus (ἀγαθοὶ δαίμονες), que estaban enraizados en la porción de tierra cultivada o habitada por sus adoradores. Esa tierra era su *moira*, y dentro de ella todas las asignaciones (νομαί) estaban en sus manos. Ellos eran los únicos guardianes y salvadores (φύλαξ, σωτήρ) de su pueblo cuando éste estaba en guerra, y, a la vez y por encima de todo, los dispensadores de los frutos del suelo en tiempos de paz. Esos espíritus de la fertilidad estaban constituidos únicamente por sus funciones: eso era todo. En cuanto a otras características, carecían de personalidad y sólo eran individuos en el sentido de que el poder inherente a determinada *moira* de tierra era numéricamente distinto del propio de otra.[83]

A lo largo de esta disertación hemos considerado repetidamente dos nociones distintas del *dasmós*: la primera, el reparto de los dominios elementales entre los tres hijos de Cronos; la segunda, la partición de la superficie terrestre en sedes cultuales separadas. Ahora nos resulta evidente que el *dasmós* cósmico pertenece a un estadio avanzado de la teología olímpica. No sólo es que aquél se base en una doctrina de los elementos, sino que se sabe que los dioses que intervienen en él ya contaban con sus historias locales antes de que comúnmente se les reconociera como poderes cósmicos. Los viejos *daimones* del tipo que Herodoto apellida Pelasgo, no podían sentar plaza en el *dasmós* elemental, pero encajan en la otra noción de un *dasmós* de la tierra en sedes locales de culto. Lo que naturalmente se infiere de esto es que el *dasmós* cósmico está modelado a partir de aquel otro, más antiguo, y adaptado a partir de él cuando se compuso, al juntar las múltiples divinidades locales en un Olimpo común, una teología panhelénica. Por consiguiente, ahora estamos en condiciones de contemplar ese antiguo *dasmós* de la tierra entre los espíritus locales de la fertilidad del suelo como si se tratara de la concepción original. A la vez, aquél nos descubre la estructura de la primitiva representación del politeísmo o polidaimonismo heleno: se trata de un *sistema de dominios* (moirai) *claramente delimitados entre sí mediante fronteras de tabú inviolable, siendo cada uno la sede de una potencia que ocupa el dominio, ejerce su poder dentro de sus límites y resiste las invasiones.*

Hallamos, en efecto, que el fundamento y la estructura del politeísmo heleno son una forma más antigua de ese mismo orden del Destino y la Justicia, la cual reafirma la ciencia *in statu nascendi* con la cosmología de Anaximandro. Las potencias personales que habían tomado forma dentro de cada una de las regiones ya han desaparecido de ellas. Los dioses se han desvanecido y nos quedamos con los elementos de los que, según Hesíodo, habían surgido aquéllos. Si la enfocamos desde la perspectiva de ese orden preconcebido, la vida de los dioses, desde el primero al último, resulta ser un mero episodio. La naturaleza —el material viviente y automotor constitutivo de todos los entes que son— y las formas primarias en que su incipiente vida está confinada por designación del Destino y la Justicia, son los elementos que, a más de ser más viejos que los dioses, les sobrevivirán. La senda de la filosofía comienza en el mismo punto en que, centurias antes, la religión empezó a andar hasta los últimos y fatales absurdos del antropomorfismo total. En el tercer capítulo

82. εἴδεα. Para el significado de εἶδος, véase A. E. Taylor, *Varia Socratica*, I, 184 (Oxford, 1911), el cual afirma que el término, en su uso corriente, significa «forma corpórea» o apariencia física.

83. En el capítulo III se discutirán el origen y la naturaleza de estos *daimones* locales, algunos de los cuales se convierten en dioses personales y adquieren dominios de los elementos. Consúltese también la obra de J. E. Harrison *Themis*, cap. IX, «From Daimon to Olympian».

trataremos de la historia de ese episodio al que llamamos religión olímpica. Ahora nos queda por explicar lo que hemos denominado representación religiosa primitiva, a la que nos condujo nuestro análisis. Nuestra tarea en el próximo capítulo estribará en estudiar su todavía más remoto origen.

CAPÍTULO II

EL ORIGEN DE LA MOIRA

17. ¿CÓMO SURGIÓ LA REPRESENTACIÓN DE LA MOIRA?

La investigación que hemos expuesto en el capítulo anterior nos condujo, a partir de una afirmación aparentemente paradójica, obra del primer cosmólogo sistemático, y pasando por un análisis de las nociones de destino y ley, a la conclusión de que, para la representación religiosa de los griegos, al igual que para su primigenia filosofía, la verdad más importante respecto al mundo era que éste se hallaba dividido según un esquema general de competencias asignadas o de esferas de poder. Los elementos pasaron a poseer sus regiones fijas cuando el movimiento eterno estableció los primeros límites dentro de la masa primordial e indiferenciada, a la que Anaximandro llamó «lo limitado». Los dioses adquirieron sus dominios en virtud de la asignación impersonal de Láquesis o Moira. Al mundo, en efecto, ya de muy antiguo se le contemplaba como reino del Destino y (en el sentido que hemos definido antes) de la Ley. La necesidad y la justicia —el «va a ser» y el «tiene que ser»— se juntaban en aquella noción primordial del orden, que en la representación religiosa de los griegos es última e inexplicada.

Sin embargo, si reflexionamos sobre tal extremo, observamos que nos falta alguna explicación. ¿Por qué en la teología, la cosmogonía y la filosofía griegas, al unísono, se destaca tan llamativamente la primacía de la Moira? La distribución regional de los cuatro elementos, la segregación de parejas de «contrarios», caliente y frío, mojado y seco, no son rasgos del universo que se presenten de inmediato a la especulación inocente, como si,

evidentemente, fuesen los hilos rectores del desconcertante laberinto de los datos sensoriales. Si aceptamos los resultados obtenidos en el capítulo anterior y admitimos que los filósofos tomaron tales concepciones generales de un fondo de pensamiento precientífico, nos limitamos a postergar el problema en un estadio. Así pues, si la ordenación de los elementos en regiones es tan sólo la transcripción física de la asignación de dominios a los poderes divinos por obra de la Moira, cabe preguntarse, ¿cómo surgió esa primera representación? Pues se da la circunstancia de que ésa, al igual que su aplicación cosmológica, no es un dato de mero sentido común que se le ocurriría a cualquier hombre que, en presencia de la naturaleza, se sentase a inventar una religión.

El problema con que ahora nos enfrentamos estriba en saber si es posible remontar tal noción a un estadio aún más antiguo. Hasta aquí nos hemos guiado por vestigios del pensamiento griego y por el uso lingüístico, lo que nos proporcionaba base suficiente para nuestra reconstrucción. Pero al llegar a este punto la alternativa consiste en cruzarse de brazos y contentarse, como los propios helenos, con la contemplación de la Moira como hecho final e inexplicable, o bien recurrir al conocimiento de otros sistemas religiosos de un tipo que, sin discusión, es más primitivo que el registrado por las fuentes griegas. Así habremos de entrar, lisa y llanamente, en el terreno de lo hipotético, tomando como guía el método comparativo.

18. El cambio de la religión a la filosofía

¿En qué difiere la cosmología de Anaximandro de la de Homero o Hesíodo? Ya hemos visto que los filósofos y los poetas tienen en común el mismo esquema fundamental. ¿En virtud de qué afirmarnos, entonces, que el trato que ese esquema recibe en Anaximandro es filosófico o científico frente al religioso o mítico de Hesíodo?

Una diferencia obvia estriba en que Anaximandro eliminó lo sobrenatural con una llaneza y una perfección que no conseguirían muchos de sus sucesores. Para ser más precisos, diremos que expurgó aquellos elementos y factores cuyo carácter sobrenatural o mítico fue capaz de detectar. Así, eliminó a Zeus y a los restantes dioses olímpicos y, al hacerlo, expulsó de su esquema de las cosas a aquellos objetos sobre los que la conciencia religiosa de su época —ya fuera pretendida o realmente— estaba enfocada. Y el resultado consistió, como hemos visto, en restaurar el antiguo reino de la Moira. El orden primordial sigue haciéndose explícito con la expresión «conforme a lo ordenado»; se trata de un orden moral en que prevalece la justicia, pero donde ha desaparecido la voluntad de un dios personal y cuyo puesto ha conquistado, en parte, una causa natural: el movimiento eterno. Parece que hemos dejado lo sobrenatural a nuestras espaldas y que hemos avanzado un paso en el luminoso aire de la razón.

La escuela milesia pulsa una nueva tecla, inaudita hasta entonces. Los milesios poseen, en efecto, un nuevo sentido del significado de la verdad, con el cual captan lo que puede o no puede ser literal y prosaicamente cierto y lo que razonablemente cabe suponer. Su hipótesis característica se refiere a la naturaleza de ese material primario; y aunque a nosotros tal vez nos sea factible advertir que esa entidad tiene aún muchos resabios de origen mítico, parece que los milesios se esfuerzan, de manera consciente, en hallar algo que realmente exista. Así, nos sorprenden al deshacerse de las vastas visiones simbólicas de lo mitológico y al caminar, fríamente, para ver y tocar cosas reales. Si nuestro temperamento es racional sentimos un alivio: he aquí, por fin, un discurso sobre el mundo que se sostiene y se ofrece como la verdad, esto es, un *logos* y no un *mythos*.

Quizá la repentina complacencia de este cambio de aires fuera la causante de que estableciéramos una separación en exceso rigurosa entre religión y filosofía y decidiésemos despreciar la persistencia de las concepciones fundamentales, o bien seguir la tradición peripatética, positivista aquí, y dejar de lado tales concepciones cual si fuesen metáforas de la poesía.[1] Es fácil que sobreestimemos la desaparición de los dioses del Olimpo del marco del universo y supongamos que, al desaparecer éstos, se llevaron consigo todos los elementos míticos y sobrenaturales. Mas eso no es en manera alguna cierto. Los dioses de Homero ya

1. Cf. Simplicio, *Física,* 24, 13, el cual, después de citar la sentencia de Anaximandro acerca del «pago del castigo por la injusticia», añade: *ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.* De igual manera, Aristóteles rechaza los términos técnicos platónicos *παράδειγμα* y *μετέχειν* como «metáforas poéticas» (*Met.,* A 9) en vez de intentar entenderlos.

estaban tan al margen de la naturaleza y de los requerimientos de la moralidad humana, que cualquier varón de talento, como Anaximandro, podía deshacerse de ellos sin empobrecer ni al mundo ni el corazón del hombre. En efecto, aquellos dioses se habían vuelto tan personales, tan individuales y tan humanos, que únicamente una amplia libertad en la interpretación alegórica podía sustentar los ídolos sobre sus pedestales. Sin embargo, una vez eliminados los dioses, aún persistió ese carácter moral o sacro inherente a la misma estructura del mundo, esto es, aquel sistema de dominios dentro del cual los dioses habían emergido y se habían desarrollado hasta ser desbancados y perecer. El material del mundo, la *physis* repartida en esos dominios, era también, como ahora veremos, una concepción de estirpe mítica. Dicho de otra manera: cuando Anaximandro pensó que se enfrentaba de cerca con la naturaleza, tal naturaleza no era simplemente el mundo exterior que se nos presenta a través de los sentidos, sino una representación del orden del mundo, de hecho más primitiva que los mismos dioses. Esa representación tenía, además, un carácter mágico, pues la filosofía la tomó de la religión, no la dedujo, de manera independiente, de la observación del mundo y de los procesos naturales.

19. El orden moral del mundo como representación colectiva

Quizá cabría admitir que, en general, suponer que el mundo es moral de uno a otro confín, cual reino de la justicia, pertenece a un período de reflexión posterior al que consideramos ahora. Esta hipótesis pertenece a la misma clase que el cuadro que describimos al comienzo: el del filósofo que examinaba su experiencia, tanto interna como externa, y que de su observación deducía sopesadas conclusiones. Había de transcurrir mucho tiempo hasta que sus percepciones, francas de prejuicios, le llevaran a suponer que la naturaleza manifestaba algún tipo de respeto hacia los criterios morales. Siempre que, y dondequiera que sea, un científico sostiene tal opinión, podemos estar seguros de que no describe los hechos que ha observado sino que emplea sus conocimientos para defender creencias que ha aprendido, no directamente de la naturaleza, sino en las rodillas de su madre; dicho de otra manera, para defender una *representación colectiva*. Esa representación no es resultado de las conclusiones largo tiempo acumuladas en la ciencia y la filosofía. Por el contrario, cuanto más lejos la hagamos remontarse, tanto más firmemente implantada se nos aparecerá, y la refutación cotidiana de todas las experiencias no ha servido aún, en la concepción popular, para conseguir desarraigarla.

20. Naturaleza de las representaciones colectivas

La moderna escuela de sociólogos franceses nos ha familiarizado con la expresión «representación colectiva». Uno de ellos nos la define, de modo aproximado, de la siguiente manera:[2]

> Podemos reconocer a las representaciones que llamamos colectivas en virtud de las siguientes cualidades: son comunes a todos los miembros de un grupo social dado, dentro del cual se transmiten de generación en generación; se imponen a los individuos y despiertan en ellos, según sea el caso, sentimientos de respeto, miedo, reverencia, etc., hacia sus objetos. No dependen del individuo para su existencia, no porque impliquen un sujeto colectivo distinto de los individuos constituyentes del grupo social, sino porque se presentan con características que no es posible explicar mediante la sola consideración del individuo en cuanto tal. Así es como, por ejemplo, un idioma, aunque sólo exista en la mente de los distintos individuos que lo hablan, es, no obstante y sin lugar a dudas, un objeto social fundamentado en un número de representaciones colectivas, que se impone a cada uno de los individuos; existe con prioridad a cada uno de ellos y los sobrevive.

Pero, podrá objetarse, ¿por ventura no estamos negando aquí lo que previamente concedimos, aquella singular independencia de la mente helena frente a las imposiciones dogmáticas, la cual posibilitó el libre desarrollo de la especulación de los antiguos? Para contrarrestar esta objeción y clarificar nuestra postura, es menester que, respecto a nuestro tema, precisemos más la noción de representación colectiva.

2. L. Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* 1910, p. 1.

No queremos decir que el filósofo griego, y menos aún en Jonia, se viera obligado, por imposición social, a hacer profesión de una fe según la cual Zeus se sentaba en un trono situado en algún lugar del cielo y era señor del curso de los acontecimientos naturales; ni tampoco que estuviese expuesto a ser quemado vivo si negaba en público que el Sol giraba en torno a la Tierra. Tal tipo de persecución —aunque no ajena al mundo precristiano— fue característica, en lo principal, de épocas posteriores y de religiones que pretendían ser universales. Para un heleno era posible dejar a un lado lo sobrenatural, e incluso lanzar abiertos ataques contra la moralidad y la existencia de los dioses en que creía el pueblo. Jenófanes de Colofón, que criticó la teología homérica con implacable llaneza murió ya anciano. En este sentido, pues, el filósofo no estaba constreñido por el dogma, y, al hablar de representación colectiva, no nos referimos al dogma, o sea, a un credo o colección formulada de verdades últimas sobre el universo y su gobierno. Sin embargo, una vez eliminadas todas estas fórmulas y credos y abandonado también el elemento sobrenatural, aún nos queda, incrustado en la misma substancia de todos nuestros pensamientos acerca del mundo y acerca de nosotros mismos, un inalienable e irradicable armazón de concepciones que no son de nuestra propia creación, sino que la sociedad nos ha entregado ya prefabricadas, esto es, todo un marco de conceptos y categorías en cuyo ámbito todo nuestro pensar individual, por más original y atrevido que sea, está obligado a moverse. Pero se da la circunstancia de que, incluso antes de que pudiésemos comenzar a pensar por cuenta propia, hemos adoptado y asimilado este común esquema de concepciones que hemos heredado, el cual nos rodea por doquiera y nos llega de modo natural e incuestionable —como el aire que respiramos—, se nos impone y limita nuestros movimientos intelectuales de infinidad de maneras, a cuál más sutil e irresistible, en virtud de que es inherente al mismo idioma que necesitamos usar para expresar la idea más sencilla. Obviamente, esa masa de representaciones colectivas, sufre constantes y graduales cambios, en gran medida debidos a los esfuerzos críticos de pensadores que, de vez en cuando, consiguen introducir hondas modificaciones. Asimismo, difiere en cada época de la historia, en cada grupo delimitado del mapa intelectual de los hombres, e incluso dentro de esos grupos, ya en menor grado, en cada nacionalidad. De aquí que constituya un error suponer que la naturaleza humana es más o menos la misma en todo tiempo y que, como la naturaleza no humana es también similar, el filósofo heleno del siglo sexto antes de Cristo, al estudiar su experiencia interna y la externa, afrontaba los mismos problemas, contemplados además con idéntica luz, con que el filósofo inglés de nuestros días se enfrenta; la diferencia, la inmensa diferencia entre los dos, radica en los distintos legados de representación colectiva. Esta diferencia la advierte todo aquel que ha de «traducir» (así se le llama) del griego al inglés. En seguida descubrirá que, en cuanto se aventura más allá de los nombres de objetos, tales como las mesas o los árboles, y de acciones simples, cual comer o correr, no hay vocablo griego que cuente con su equivalente inglés exacto, ni concepción abstracta que abarque el mismo campo de referencia o comporte idéntico ambiente de asociación. La traducción de un idioma a otro, resulta imposible, pero de una lengua antigua a una moderna lo es, además, de modo grotesco, debido a las profundas diferencias de representación colectiva que ninguna «traducción» conseguirá transvasar.

Ahora estará claro el sentido en que afirmábamos que el esquema cosmológico de Anaximandro englobaba una representación religiosa. No pretendemos indicar que sea obligatoria,[3] impuesta como artículo de fe, ya sea por la sociedad al filósofo, o por el filósofo a sus lectores. Pero la representación en sí no ha cambiado y aún muestra los rastros de su origen colectivo; la única diferencia estriba en que para Hesíodo aquélla era efectivamente un artículo de fe, mientras que para Anaximandro se trataba de una teoría.

21. CÓMO SE IMPONEN LAS REPRESENTACIONES COLECTIVAS

No obstante, tras haber clasificado la creencia en la Moira bajo el titular de representación colectiva, la pregunta aún sigue en pie: ¿Cómo elaboró esa idea la humanidad al principio?

3. Durkheim sostiene que la obligatoriedad es la característica esencial de las representaciones religiosas (cf. «Définition des phénomènes religieux», *Année Sociol.*, II, p. 1 y ss.); y señala, además, que ello es un signo de su origen colectivo, puesto que el grupo es el único poder moral colocado por encima del

Si no se deduce de la experiencia ni de la observación, ¿cuál es su origen? La noción de un orden universal en toda la naturaleza es sorprendentemente general y abstracta. Y lo que aún parece más inexplicable a primera vista es el carácter moral o sacro que se le atribuye. Consideremos primero el sentido que aquí damos a los vocablos «sacro» y «moral».

En las sociedades primitivas, como de inmediato veremos, la naturaleza y el orden del mundo, o ciertos aspectos en particular importantes de tal orden, constituyen un *misterio*, en el sentido de que son una doctrina recibida que, en multitud de casos, se revela en el momento crítico de la pubertad, cuando la mente es más maleable y susceptible de ser influida. Los ritos de la iniciación son de carácter terrorífico, y a menudo incluyen prolongados tormentos. Ésos están calculados para cumplir su propósito, que estriba en reforzar esas representaciones importantes para la sociedad con los colores y emociones más fuertes que sea posible. Éstas no habrán de ser pálidas opiniones intelectuales que dejen al arbitrio del individuo su aceptación o rechazo, de acuerdo con el propio criterio de su probabilidad; por el contrario, tendrán que ser artículos de una fe que no admite derrotas, cargadas además de temibles e imponentes emociones y grávidas de asociaciones que lo serán con las más aterradoras experiencias.[4] Si bien «moralidad tocada de emoción» es, en cuanto a la religión, una definición incorrecta, «costumbre tocada de emoción» es, en lo referente a la moralidad, una definición válida; y, en las ceremonias de iniciación primitiva, el toque confirmador de esa emoción no se administra con mano ligera.

Sin embargo, los terrores y las torturas de la iniciación son únicamente un accidental y en particular vívido refuerzo de un poder que señorea de manera tan permanente como imperceptible cualquier comunidad social de los seres humanos. Ése es el poder que ahora los psicólogos reconocen como «sugestión del grupo». Hasta hace muy poco, los estudios de la historia de las religiones habían prácticamente olvidado este factor de la psicología humana; y sin embargo, ha sido el que, más que cualquier otro, ha desempeñado el papel de máximo relieve en la conformación del dogma religioso. Sólo se comienza a entender el significado y el origen del credo religioso y la moral cuando se abandona la falacia de suponer que esas grandes concepciones son creación de personas que se enfrentan con los hechos de la naturaleza y formulan hipótesis casi racionales para explicarlos. Ese error no se ha desenmascarado aún, e incluso el antropólogo reincide a veces en la suposición de que su propia actitud al estudiar la religión corresponde a la de los grupos sociales en cuya conciencia esa religión tomó forma. Todavía cabe que nos tomemos medio en serio lo del «filósofo salvaje» e imaginemos que éste propone hipótesis en un espíritu muy semejante al de Newton, las cuales tienen la desventura de ser absurdas únicamente porque se basan en observaciones incorrectas. Esta concepción del buen salvaje era excusable en Rousseau, porque, a finales del siglo XVIII, nadie se había preocupado de investigar cómo eran en realidad los salvajes; mas ahora hemos de abandonarla. Las creencias religiosas no son sagaces invenciones de las mentes de algunas personas, sino imposiciones que llegan al individuo desde fuera. O, para hablar con mayor rigor, es menester que, a este propósito, dejemos de pensar en el individuo en cuanto ente separado de la comunidad y, bien al contrario, lo concibamos del todo inmerso en un *continuum* de mentalidad social.

Todo ser humano, respecto a cierta parte de su vida mental, existe en un mundo que es exclusivamente suyo, en un mundo de sensaciones internas y externas y de movimiento directamente conectados con esos estados del organismo. Ése constituye la «base primaria o inalienable de toda individualidad» y no depende del estado de la sociedad.[5] Pero en cuanto a todo lo que rebasa la esfera de las simples necesidades físicas —en el plano de las representaciones de clase superior— parece que la conciencia primitiva carece de individualidad. Allí donde el hombre civilizado cuenta con opiniones, creencias e inspiraciones privadas y originales, el salvaje está horro de una individualidad que se autoafirme, de una conciencia de sí mismo en cuanto distinto de su grupo. Además, a este plano superior pertenece toda la esfera de la religión y la moralidad. Referente a éstas, el salvaje no

individuo, siendo así capaz de imponerle creencias y de comunicarles ese carácter misterioso o «sagrado» que las transforma en artículos de fe religiosa.

4. Consúltese la obra de Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 29.

5. Véase Durkheim, *Sur la division du travail social*[3], p. 175.

tiene creencias independientes, ni fe ni práctica que no estén, a la vez y de igual manera, compartidas por los demás miembros de su grupo. De aquí que, *sensu stricto,* ni siquiera sea correcto decir que esas creencias y prácticas se le han «impuesto» al individuo. Así nos lo parece, en el momento presente, entre quienes, por fin, la individualidad comienza a asomar y a verse concedido un campo, muy limitado, de tolerancia. Pero no sucede así en el salvaje de quien, en lo privativo de ese campo de la mentalidad, puede afirmarse que su existencia como individuo es absolutamente nula. El grupo social es la unidad compacta; es tan imposible decir que ésta se compone de individuos como afirmar que el vino de una botella está constituido por gotas diferentes. Las creencias religiosas y morales podrían compararse al color de ese vino, que ocupa todas sus partes en una distribución continua. No es el caso que ésta o aquella gota del caldo se rebele contra la infusión ni que su color le haya sido impuesto por otras gotas que previamente se hubieran sometido. El líquido se comporta como un todo continuo e indiviso: de igual manera que el grupo social.[6]

Además, nos equivocaríamos de medio a medio si supusiéramos que en esto nos diferenciamos mucho del salvaje. Multitud de hechos evidentes nos refutarían esta afirmación. ¿Por qué las religiones del globo están geográfica y socialmente distribuidas de manera que sea posible señalar una zona en que la mayoría de las personas practiquen el budismo, otra el cristianismo, otra el islam, etc.? Nadie supone que en cada una de esas regiones y merced a algún tipo de milagrosa concesión, haya sido un proceso de razonamiento independiente el que haya conducido a cada individuo a aceptar la verdad de la religión que prevalece. Las religiones y las moralidades siguen siendo epidémicas en el presente, tal como siempre lo han sido. Aquéllas se transmiten por contagio merced a la sugestión del grupo, y cada una tiende a extenderse por una zona tan grande como abarque un tipo de mentalidad lo suficientemente homogéneo como para absorber

6. Cf. Durkheim, *Sur la div. du trav. so.*[3], p. 180: «Si l'on a cru parfois que la contrainte avait été plus grande autrefois qu'aujourd'hui, c'est en vertu de cette illusion qui a fait attribuer à un régime coercitif la petite place faite à la liberté individuelle dans les sociétés inférieures. En réalité, la vie sociale, partout où elle est normale, est spontanée; et si elle est anormale, elle ne peut pas durer. C'est spontanément que l'individu abdique; et même il n'est pas juste de parler d'abdication là où il n'y a rien à abdiquer.»

ese modo particular de credo. La Roma helenizada fue fácilmente convertida al cristianismo helenizado; también se difundió sin contratiempos notables el mismo sistema religioso por la Europa romanizada. La Iglesia anglicana avanza algo en la India anglificada. Pero son los misioneros quienes mejor saben de los obstáculos que se alzan en su camino cuando tratan de habérselas con una civilización comparativamente intacta, como la china. El budismo, por el contrario, fue prestamente asimilado en China, pues su concepción rectora del dharma —el orden del mundo y de la moralidad— era prácticamente idéntica a la china del tao, y la misma conciencia que se satisfacía con una asimiló la otra sin hallar dificultades.[7]

En nuestro país, que posiblemente es el más libre del globo, ya no se quema en la hoguera a los herejes ni a los innovadores de la moral pero, al igual que los misioneros en China, sólo ellos se dan perfecta cuenta de todo el peso de esa emoción colectiva del grupo que sanciona los credos y que refuerza la moral establecida. Pero incluso al ortodoxo, que está tan inmerso en la mente colectiva que no es más consciente de su presencia que un pez lo es de la presión del agua en que flota, le es factible hacerse cierta idea de lo que apuntamos aquí, si presta momentánea atención a lo que experimenta frente a algo que él considera «sacro», por ejemplo, la coronación de un monarca en la abadía de Westminster. O bien, dejemos que aísle de toda consideración racional el elemento emocional de su estado de ánimo cuando duda si cometer alguna violación de las costumbres sociales; acto que él no considera reprobable o dañino. Entonces será capaz de discernir en sí mismo esa carga emotiva que va asociada con una representación colectiva mediante una intensa emoción difundida por todo su grupo. Por último, dejemos que se imagine esa emoción intensificada al ciento por uno, y del todo libre de control racional, y entonces estará en condiciones de comprender lo que significa esa misma fuerza de sugestión en un grupo primitivo, al que no perturban ni el individualismo ni la herejía.

Pues bien, esta carga emotiva es la que convierte a una creencia en religiosa y a una costumbre en moral. La anulación de ese elemento emocional señala la transición de la fe a la opinión

7. De Groot, *Religion of the Chinese,* 1910, p. 2: «El budismo no erradicó nada; el islam está al comienzo de su tarea, y el cristianismo apenas ha pasado del umbral de China.» Véase asimismo la p. 165.

especulativa, de la religión y la moral a la ciencia y a la ética. Ya hemos apuntado, en otro punto, el aliviador efecto de este cambio de aire, que aparece con la escuela de los milesios. Allí, una representación del orden del mundo que antaño había sido un misterio, grávido en sus primeros estadios de emociones terribles y de graves consecuencias prácticas, se hace ahora expresa en cuanto teoría racional cuya aceptación o rechazo se dejan al arbitrio de todo aquel que pueda entenderla. En ese sentido, esa representación ha cesado de ser religiosa y se ha convertido en científica: ya no se impone como artículo de fe, sino que se ofrece para que el intelecto la acepte. Por otro lado, la propia representación, la cosmovisión así propugnada, es aún, del principio al fin, una representación moral, en el sentido de que a ese mismo orden del mundo se le adscribe un carácter sagrado.

22. El orden de la naturaleza es «sagrado», porque antaño formaba un todo continuo con la sociedad humana

De esta suerte, una vez más, nos enfrentamos con nuestro problema, después de haber aprendido de pasada algo de lo que los términos «moral» o «sagrado» significan. Pero aún tenemos que habérnoslas con esta pregunta: ¿Cómo sucedió que, ya desde el principio, la disposición del cosmos y de sus partes se cargó con esas tremendas emociones que refuerzan la costumbre y la moralidad humanas? Y, simultáneamente, con ésta: ¿Cómo se convirtió aquélla en una representación religiosa o moral?

Creemos comprender el porqué las leyes positivas de la conducta siguen estando respaldadas por esas emociones. Si hubiéramos de defenderlas, sostendríamos que, en lo principal, corresponden a intereses prácticos que siempre son importantes para la existencia o bienestar de la humanidad como grupo social.[8] Sin embargo, al referirnos a esa corroboración emotiva cabe que nos preguntemos: ¿Por qué acompañó a creencias relativas al orden y la estructura de la naturaleza no humana, y ello de manera tan firme que, incluso cuando decayó la religión, hubo de transcurrir mucho tiempo antes de que la ciencia pudiese reclamarlas para su propio dominio, en el cual no hay nada que sea sagrado y donde se encuentra desplazada toda emoción que no sea la curiosidad?

8. No pretendo significar con ello que considere acertada esta explicación. Acepto la afirmación de Durkheim, según la cual: «Le seul caractère commun à tous les crimes, c'est qu'ils consistent... en des actes universellement réprouvés par les membres de chaque société» (*Sur la div. du trav. soc.*³, p. 39).

Si la pregunta se expresa de esa forma, la respuesta la tenemos bien a mano. En efecto, ahí está:

La Moira *pasó a ser suprema en la naturaleza, por encima de todas las voluntades subordinadas de los hombres y de los dioses, porque fue, al principio, suprema en la sociedad humana, que formaban un todo continuo con la naturaleza. También aquí hallamos la razón última por la que el destino es moral: éste define los límites de las* mores, *esto es, de los hábitos sociales.*

Esta continuidad entre el orden de la naturaleza y el grupo social, por más que sea ajena a los modernos modos de pensamiento, está abundantemente demostrada en diferentes partes del globo, donde la estructura social se usa como un marco en que se encaja a toda clase de fenómenos naturales.

23. Clasificaciones basadas en la estructura tribal

Sabemos[9] que entre los zuñis, tribu totémica de indios norteamericanos, todos los objetos naturales, e incluso las abstracciones, están clasificadas en un riguroso sistema cuyas partes se coordinan de acuerdo con los grados de parentesco. Además, el principio de la clasificación son las siete regiones del espacio: norte, sur, este, oeste, cenit, nadir y centro. Todo cuanto existe en el universo pertenece a una u otra de esas regiones. A la vez, cada región posee determinado color, y el centro los tiene todos mezclados en uno.[10] Las estructuras sociales corresponden a ese esquema: a cada región se han asignado tres clanes de la tribu

9. Durkheim y Mauss, «Classifications primitives», *Année Sociol.*, VI, p. 34. La mayor parte de la demostración expuesta aquí y, en gran medida, la misma teoría en que se basa proceden del ensayo citado.

10. De similar manera, Eratóstenes atribuye colores a las distintas zonas, *ap.* Ach. Tat. y Heracl. Pont., citado por Conington al tratar de Virgilio, *Georg.*, I, 233: πέντε δέ οἱ ζῶναι περιειλάδες ἐσπείρηντο, αἱ δύο μὲν γλαυκοῖο κελαινοτέραι κυάνοιο, ἡ δὲ μία ψαφαρή τε καὶ ἐκ πυρὸς οἷον ἐρυθρή. . . .

excepto el centro, en que sólo hay uno.[11] Las dos clasificaciones son idénticas en el sentido de que toda cosa pertenece a algún «clan orientado», si bien es posible que la orientación sea posterior y resulte impuesta en una orientación de clanes que sea la original. Existen indicios de un esquema más antiguo, formado por sólo cuatro elementos: los puntos cardinales. A esta cuádruple clasificación se remonta la creencia, que comparten los zuñis, en la existencia de cuatro elementos, pertenecientes a esas cuatro regiones.

Se sostiene que la orientación comienza con la división en parcelas del terreno que rodea a la tribu, habitadas por grupos de clanes. En otra tribu, los poncas, de los indios siux, hallamos que el campo se reparte en dos fratrías y cuatro territorios y que cada uno de éstos está ocupado, respectivamente, por dos clanes de fuego (rayo), dos de agua, dos de viento y dos de tierra: los cuatro elementos.

En China se dan esquemas similares, más complejos unos, más simples otros, que se emplean como base de la adivinación, la astronomía, la geomancia y los horóscopos. En uno de ellos, cinco elementos —la tierra, el agua, la madera, el metal y el fuego— se alojan en el centro de la Tierra.

También los aborígenes mexicanos reconocen cuatro grandes dioses: cuatro regiones en los cielos, las cuatro cámaras de Tláloc, cada una con su vasija contenedora de un tipo de lluvia diferente, y cuatro divisiones del pueblo de México. De similar modo, hallamos en el Perú cuatro elementos, cuatro huacas principales (el Creador, el Sol, el Trueno y la Tierra-madre), y los cuatro barrios de Cuzco, «división que ulteriormente se extendió a la región de Cuzco comprendida entre los ríos Apurímac y Paucartampu y, más tarde, a los inmensos territorios del imperio inca».[12]

Parece, pues, claro que, en estos y similares casos, la base última de clasificación está constituida por el modo de agru-

11. Véase también Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 33: «Les regions de l'espace, les directions (points cardinaux) ont leur signification mystique. Quand les indigènes se rassemblent en grand nombre en Australie, chaque tribu, et, dans chaque tribu, chaque groupe totémique, a une place qui lui est assignée par son affinité mystique avec telle ou telle region de l'espace. Des faits du même genre sont signalés dans l'Amérique du Nord.»

12. Payne, *History of the New World*, II, p. 283.

parse de las tribus. La segmentación de ésta en dos divisiones, o en cuatro, o en cuantas se quiera, es el hecho primordial. Cabe explicarlo atendiendo a causas tales como la creciente presión de la población en determinada zona, lo que conduciría a una fisura semejante a la que acaece en los tipos inferiores de los organismos biológicos. Entonces, esta estructura segmentaria se refleja hacia fuera, en el resto del universo. El macrocosmos se modeló al principio de acuerdo con el microcosmos; y el microcosmos primitivo lo formaba la tribu. Acordémonos de que el mismo vocablo *cosmos* era un término político usual entre los dorios antes de que la filosofía lo empleara para designar el orden universal.[13] Posteriormente se invirtió la situación, y la organización de la sociedad, o del individuo, se consideraba como una copia en miniatura, en la cual se reproduce el majestuoso orden del macrocosmos.

Así, se recurre al arte de la adivinación para señalar la zona destinada a fines comunitarios de acuerdo con los perfiles de la distribución de la naturaleza. De esta suerte, el *comitium* de los romanos era inaugurado como un *templum*. De forma cuadrada, sus cuatro lados se orientaban a las cuatro regiones del cielo.[14] Plutarco nos ha legado un curioso relato de la fundación de Roma, por el cual sabemos que a la linde del primer *comitium* se le llamó, en realidad, *mundus*, el equivalente latino de *cosmos*. Se cuenta que, cuando Rómulo fundó la urbe, hizo venir de Etruria a varones versados en saberes mágicos. Se cavó una trinchera circular en torno a lo que ahora es el Comicio y en ella se depositó una ofrenda de muestras (*ἀπαρχαί*) de todas aquellas cosas que la costumbre consideraba buenas y la naturaleza necesarias, y, a la vez, tierra traída del país de origen de cada uno. «Este pozo se llama *mundus*, el mismo nombre que se da al firmamento (Ὄλυμπος).» A continuación y tomando por centro ese *mundus*, señalaron con un arado empujado por un buey y una vaca la futura posición de las murallas de la urbe. Allí donde

13. Es curioso que Píndaro (*Ol.*, VII) sugiera claramente la existencia de un paralelismo entre la triple división política de la Rodas de los dorios (que se constituyó «en consonancia con las tribus», τριχθὰ δὲ ᾤκηθεν καταφυλαδόν, *Il.*, II, 668) y la división del orbe entre los dioses, reparto que describe en tal contexto. *Kameiros, Ialysos y Lindos* ἀπάτερθε ἔχον, διὰ γαῖαν τρίχα δασσάμενοι πατρωίαν, ἀστέων μοῖραν, κέκληνται δέ σφιν ἕδραι. Cf. *supra*, § 9.

14. Pauly-Wisowa, *Real-Encycl.*, art. «Comitium».

disponían que se abriese una puerta, levantaban la reja del arado y señalaban una interrupción en el surco, de suerte que toda la muralla fuera sagrada (o «tabú», ἱερόν) a excepción de sus puertas. De no ser por tal precaución, no habrían podido, sin temor a los espíritus (ἄνευ δεισιδαιμονίας), introducir o sacar de la urbe aquellas cosas necesarias que no fuesen puras.[15]

24. La Moira como proyección del Nomos

Si advertimos que, en diferentes partes del globo tan distantes entre sí, la separación de los cuatro o más elementos se basaba en la partición del ámbito de la tribu de acuerdo con las divisiones del grupo social, he aquí que ya contamos con una prueba tangible de ese aspecto social y, por lo tanto, moral y religioso, que nuestra hipótesis requería para explicar la preeminencia de esta representación en la religión y filosofía históricas de Grecia. Casi no podemos hurtarnos a la conclusión de que ésta llegó a Homero, Hesíodo y Anaximandro proveniente de un estrato de pensamiento primitivo que jamás hubiéramos atinado a reconstruir de no estar fosilizado hasta hoy en los credos e instituciones de razas humanas existentes en la actualidad.

Y, en fin, aquí ya tocamos fondo: tras la filosofía estaba la religión; tras la religión, como veremos ahora, están las normas sociales, o sea, la estructura e instituciones del grupo humano. Vimos ya en el primer capítulo que la Moira, el supremo poder del universo, estaba emparentada de cerca con el *Nomos*, en su sentido de orden constitucional. Ahora advertimos que la Moira es sencillamente una proyección o extensión del Nomos a partir del grupo tribal para confluir en el agrupamiento elemental del cosmos. Eso nos posibilitará leer con un sentido nuevo el apotegma atribuido a Pitágoras,[16] según el cual

> Temis en el reino de Zeus y Dike en el mundo inferior, detentan el mismo lugar y rango que pertenece a Nomos en las ciudades de los hombres; de manera que aquel que no cumple el deber que se le ha asignado puede considerarse como violador del orden de todo el universo.

15. Plutarco, *Vit. Rom.*, XI.

16. Yámblico, *Vit. Pyth.*, IX, 46: τοὺς γὰρ ἀνθρώπους εἰδότας ὅτι τόπος ἅπας προσδεῖται δικαιοσύνης μυθοποιεῖν τὴν αὐτὴν τάξιν ἔχειν παρὰ τῷ Διὶ τὴν Θέμιν καὶ παρὰ τῷ Πλούτωνι τὴν Δίκην καὶ κατὰ τὰς πόλεις τὸν Νόμον, ἵνα ὁ μὴ δικαίως ἐφ' ἃ τέτακται ποιῶν ἅμα φαίνηται πάντα τὸν κόσμον συναδικῶν. En el capítulo VI trataremos de la concepción de *Dike*.

Ahora es posible pensar que leyes eternas, de las que Antígona afirmó que nadie sabía dónde habían sido proclamadas, son una proyección —como una especie de espectro— de aquellas mismas leyes del Estado con las cuales chocaba aquella heroína.[17]

Y ahora ya estamos en condiciones de dar cumplida respuesta a nuestra principal pregunta, lo cual hacemos en estos términos:

Las creencias primitivas acerca de la naturaleza del mundo eran sacras (religiosas o morales), y la estructura misma del orbe era, ya en sí, un orden moral o sagrado, en razón de que, en ciertas fases tempranas del desarrollo de la sociedad, se sostenía que la estructura y comportamiento del mundo formaban un todo continuo con la estructura y comportamiento de la sociedad humana (o eran una mera extensión o proyección suya). El grupo humano y los dominios de la naturaleza que lo circundaban se hallaban así unificados en una sólida construcción de moirai, *en un sistema que abarcaba hábitos y tabúes. Las divisiones de la naturaleza estaban limitadas por fronteras morales, porque aquéllas coincidían con las divisiones de la sociedad.*

17. Sófocles, *Antígona*, verso 449 y ss.:

KP. καὶ δῆτ' ἐτόλμας τούσδ' ὑπερβαίνειν νόμους;
AN. οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,
οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη
τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισεν νόμους·
οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ᾠόμην τὰ σὰ
κηρύγμαθ', ὥστ' ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν
νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν, κ.τ.λ.

El significado de la doctrina, expuesta aquí, acerca del origen de la noción de la ley no escrita de la naturaleza (cf. Aristóteles, *Retórica*, I; 13, 2) se aclarará más adelante, pero no resulta factible discutirlo en este lugar. En lo que sigue veremos que esta concepción también se halla presente en el pensamiento filosófico. Otro ejemplo de esta idea lo encontraremos en Sófocles, *Edipo en Colona*, 863, donde se ha de destacar que el Coro invoca a la Moira para que les asista en la observancia de esas leyes celestiales, y proclama que una moira maléfica será el castigo de quien rompa tales mandatos y no sea temeroso de *Dike*.



25. El totemismo

Examinemos, para esclarecer lo dicho, ciertos aspectos de la conocida y temprana fase del desarrollo social que llamamos totemismo. Escogemos tal fase debido, en parte, al gran número de pruebas, no hace mucho tiempo convenientemente respaldadas gracias a la magnífica labor del doctor Frazer.[18] Pero cuadra además a nuestro intento porque, como advertiremos, su principio esencial engloba una ampliación de la estructura y clasificación de la sociedad humana que incluye los dominios del universo no humano. En efecto, hallaremos que, en esa fase, la Moira y el Nomos ejercían un señorío sin disputa sobre regiones de las que, en las ulteriores épocas de teología y filosofía, habrían de ser expulsadas de un modo sobremanera lento.

Para evitar malentendidos es menester dejar claro aquí que no pretendemos ni afirmar ni suponer que en algún momento el totemismo hubiera prevalecido en alguna de sus formas completas entre los antepasados más remotos de los helenos. Tal vez haya sido así y algunos hechos parecen apuntar en esa dirección; pero la cuestión está abierta y permanece fuera de nuestro campo. Nadie niega que las razas que poblaron Grecia e Italia, tanto en tiempos históricos como prehistóricos, fuesen dadas a la práctica de las artes mágicas. Veremos más adelante que gran parte de esa práctica se basa, en esencia, en cierta relación de continuidad entre un grupo humano y otro no humano, la cual, según se afirma, se resuelve en identidad. Esto es todo lo que pide nuestra tesis. El totemismo es tan sólo un sistema social en que se ha sedimentado esa representación fundamental para constituir una estructura permanente que aún hoy se presta a que la examinemos. Conviene, en consecuencia, describir sus instituciones sólo en tanto que engloban el principio que consideramos, un principio que, tarde o temprano, parece haber sido propiedad común de todos los grupos de la sociedad humana.

18. *Totemism and Exogamy,* en cuatro volúmenes. Macmillan, 1910.

26. La solidaridad del grupo totémico

Al hablar de una comunidad en el estadio totémico es menester hacer notar, ante todo, que aquélla no es un agregado de individuos independientes sino de grupos. Como antes hemos expuesto, se ha de tomar como unidad el grupo y no el individuo. Tales grupos se diferencian en lo externo por las más extremas distinciones y están unidos, en lo interno, por la más recia solidaridad. No obstante, el lazo que une al grupo no es en modo alguno la relación de familia, ni siquiera la de parentesco de sangre (en el sentido que nosotros damos a estos términos). Así, el clan totémico se define por la singular relación que todos sus miembros, y sólo ellos, mantienen con su correspondiente tótem. El tótem no es algo individual, sino, al igual que el clan, un grupo, esto es, toda una clase de objetos, «por lo general una especie de animales o de plantas, con menor frecuencia una clase de objetos inanimados naturales y, de manera excepcional, una clase de objetos artificiales».[19] Ha de recordarse aquí que las distinciones entre estos tres tipos de objetos, por más que a nosotros nos parezcan importantes, resultan mucho menos evidentes al primitivo. Para él, «animado e inanimado» no son categorías familiares y la distinción entre «natural y artificial» es probablemente de poco peso. Mucho más importante que estas distinciones de tanto interés para nosotros, es la propiedad que todos estos objetos poseen en común y que los califica para ser tótemes. Todos ellos, en igual medida, habrán de manifestar cierta importancia social en grado lo suficientemente alto como para que la atención se fije en ellos. Así, todos son objetos cuya existencia y conducta de alguna manera importan a la comunidad. La gran mayoría de ellos están relacionados con uno de nuestros intereses más fundamentales: el alimento. Así serán, o bien especies comestibles o fenómenos (cual el viento, la lluvia, el sol) de los que depende la obtención de comida, o bien herramientas utilizadas en conseguirlo.

Es posible que el carácter de la relación que une al clan humano con su especie tótem desafíe un análisis exacto si utilizamos

19. Frazer, *Totemism,* I, 4.

nuestra terminología civilizada. De seguro que se trata de una relación en extremo cercana, que, según algunos investigadores, se resuelve en identidad. Se afirma que el propio vocablo *tótem* significa sencillamente «tribu», y este hecho señala que el tótem *es* el grupo social, que comprende a la vez miembros humanos y no humanos, antes que un dispositivo externo, atributo u otra cosa de esa índole. En consecuencia, es preciso pensar que el clan y la especie totémica constituyen un grupo social continuo que goza del más alto grado de solidaridad; y cuanto menos distingamos entre el clan y la especie, tanto más cerca estaremos del enfoque adecuado.

Por lo general, los miembros de un clan totémico se creen descendientes de un antepasado-tótem que con frecuencia es mitad humano y mitad planta o animal, o sea, una representación mítica que de manera notable simboliza la identidad entre el clan y su especie totémica. En virtud de tal origen, los dos son de una sola sangre; y podemos concebir a ésta como un medio continuo presente en todo el grupo como si fuere el substrato material de su carácter solidario. Merced a ella, todas las partes del grupo están en recíproca y vital simpatía, de suerte que en la lucha de sangre el grupo es colectivamente responsable y en algunos casos un hombre no puede cortarse ni un dedo con su propio cuchillo sin pagar el precio de la sangre a la familia materna. «Por ser de su sangre no le es lícito derramarla sin pagar por ella.»[20] O bien, puede creerse que la sangre constituye la vida del tótem, esto es, esa única vida derivada del antepasado común y que se halla inmanente en todo el clan.

Es posible que de esta continuidad de la sangre se deriven los grandes tabúes que acompañan a la clasificación social totémica. El miembro de pleno derecho de un clan totémico no puede, en circunstancias ordinarias, comer de su animal o planta tótem; y le está vedado desposar a una mujer del mismo clan.[21] Esta última prohibición incluye, por lo general, la partición de la tribu en dos (o múltiplo de dos) fratrías y en el ámbito de cada una todo matrimonio es incestuoso. Tal clasificación exogámica

20. Frazer, *Totemism,* I, 53.

21. Se ha puesto en tela de juicio la opinión de que la endogamia constituye un tabú, por cuanto el matrimonio comporta derramamiento de sangre; véase, no obstante, Durkheim, «La prohibition de l'inceste», *Année Sociologique,* I, pp. 1 y ss.

se combina con la clasificación en clanes totémicos de acuerdo con varios esquemas complejos, dándose el caso de que, a menudo, un grupo exogámico (fratría) incluye diversos clanes totémicos entre los que está negado el matrimonio.

27. La primacía del grupo

Nos hemos extendido en esos detalles para dejar claro que, en una sociedad organizada de esa suerte, la unidad es el grupo y no el individuo; y, tuviesen o carecieran los antepasados de los helenos un sistema totémico desarrollado, de lo que podemos estar seguros es que, cuanto más nos adentremos en el pasado prehistórico de una raza de la humanidad, tanto menor relieve cobrará el individuo y tanto mayor lo alcanzará el grupo social, definámoslo como nos plazca, en cuanto factor de unión. No nos faltan reliquias que, por lo que respecta a los griegos, testimonian lo que exponemos aquí. Así, Píndaro nos familiariza con el *daimon* o genio de un clan al que, antes que al competidor individual, se le adscribe, en tantas de sus Odas Triunfales, la gloria del triunfo.[22] Entre los trágicos, y principalmente en Esquilo,[23] nos encontramos con la noción de culpa hereditaria, o sea, de aquellas «manchas y desórdenes que, tras surgir de alguna cólera de antaño, existían en ciertas familias»[24] y que la sangre transmitió para convertirse en la ruina de un descendiente tras otro, los cuales, desde el punto de vista de una posterior moral individualista, eran personalmente inocentes. Éstas y otras representaciones de tal índole nos ilustran acerca de la persistencia de la solidaridad moral del grupo. Y apuntemos también la implicación de tal solidaridad: la línea que circunscribe al grupo es, por así

22. Véase mi capítulo sobre los Juegos Olímpicos, de la obra *Themis,* de J. E. Harrison, p. 257.

23. El *Agamenón,* 1451-1576 (Clitemnestra y Coro) pone de relieve la mayor parte de los aspectos importantes de esta enraizadísima creencia. Así, en el curso de ese pasaje, Clitemnestra consigue desviar la atención del Coro, centrada entonces en su motivo personal —los celos carnales—, para llevarla a considerar el *δαίμων γέννης* de la casa de Tántalo. Al presentarse a sí misma como una encarnación de éste, Clitemnestra transfiere la responsabilidad desde su yo personal al alma colectiva de su clan.

24. Platón, *Fedro,* 244 D: *νόσων καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν ἦν.*

decirlo, su delimitación moral. Dentro de ella, el grupo, como un todo, cuenta con deberes propios, asumidos en común, y con derechos colectivos, difundidos por todo su terreno. Fuera de esa frontera están los demás grupos que son igualmente coherentes e internamente indistintos. Y esa linde constituye el campo donde acaece la fricción moral.

La sociedad, en resumen, es un sistema de *moirai*; y los límites de sus grupos son también los de la moralidad. Dentro de éstos hállase el Nomos, todo aquello que es menester realizar y que se va a efectuar, o sea, el ejercicio de las funciones del grupo y la expresión de sus poderes mágicos particulares. Rebasada esa frontera está todo lo que no debe hacerse, todo lo que es tabú.[25] El centinela que monta guardia en dicha frontera es la Muerte. Tal vez sea significativo el hecho de que *moira* sea la correlación de *moros*, la muerte; y que el mismo vocablo *moira* trueque fácilmente su sentido de «parte asignada» para significar *sino*: «el penoso sino de la muerte» (*μοῖρ' ὀλόη θανάτοιο*).

28. SE HA PROYECTADO LA ESTRUCTURA SOCIAL DE MANERA QUE INCLUYA EL ORDEN DE LA NATURALEZA

El sistema social totémico, que comprende la identidad de cada clan humano con una especie no humana, se fundamenta, en su principio esencial, en una ampliación de la estructura de la sociedad humana más allá de lo que a nosotros nos parecen ser sus fronteras naturales, de suerte que incluye en un único y riguroso sistema aquellos dominios de la naturaleza con que los clanes están respectivamente unidos. En casos más avanzados, el sistema social se proyecta de tal manera que sus fronteras coincidirán con las del universo visible y todo tipo de objeto de la naturaleza pertenece a uno u otro grupo de la comunidad.[26] De esta suerte, se incorpora todo el universo en los límites de la moralidad humana y se reparte en los dominios de ésta, pues cada parte de la naturaleza ha de estar sujeta a los mismos tabúes y ligada a la observancia de las mismas costumbres, de manera similar a la del grupo humano con ella identificado. Más tarde consideraremos el lado positivo —la observación de la costumbre—, cuando nos refiramos a la magia. Pero en el lado negativo —el del tabú— hallamos, por fin, la explicación de nuestro problema: la supremacía de la Moira en el universo, tanto humano como no humano. Queda, finalmente, explicado el carácter moral del orden físico cuando vemos que los primitivos límites del derecho no son los del individuo en cuanto opuesto a la comunidad, ni tampoco los de la sociedad frente a la naturaleza, sino que irradian en las líneas ininterrumpidas desde el centro de la sociedad hasta la circunferencia del cosmos. En última instancia, por esta razón persiste la disposición de los dominios elementales, hasta la misma edad del pensar racional, como el rasgo categórico del universo. La fuerza y el aspecto morales, o socialmente importantes, o sagrados, con los que se había cargado el universo en pasadas épocas, aún no se han disipado del todo en las imperiosas figuras del Nomos y la Moira.

25. Ciertamente, me estoy refiriendo a un estadio muy arcaico. Más tarde, cuando la individualidad comienza a autoafirmarse en el plano moral, se vuelve necesaria la represión del individuo por parte de su grupo. Pero, al principio, todos los tabúes se imponían a las clases en cuanto clases, y no a los individuos.

26. Frazer, *Totemism*, I, 118: «Hay algo impresionante y casi grandioso en lo amplio, completo y ambiciosamente abarcador de este esquema, creación de una filosofía bárbara y tosca. Se ha dividido así a toda la naturaleza en departamentos; a todos los hombres, en sus correspondientes grupos; a cada uno de ésos se le ha asignado, con pasmosa osadía, el deber de controlar algún departamento de la naturaleza con miras al bien común.» Cf. *Ibídem*, p. 134. Sin embargo, la «osadía» que ello comporta es sólo aparente si nos percatamos de que todo ese proceso lo realizó la mente colectiva de manera inconsciente y espontánea, pues consideró que aquélla era la más obvia y más sencilla representación de la naturaleza y, en realidad, la plasmó así antes de sentir el apremio de concebir una «filosofía» implícita en ella, como veremos más tarde. Consúltese también Lévy-Bruhl, *Fonct. ment.*, p. 284.

29. PERVIVENCIAS EN LA COSMOLOGÍA HELENA

En las cosmologías filosóficas helenas existen dos rasgos sobresalientes que parecen tornarse inteligibles a la luz de nuestra hipótesis. Primero, el reconocimiento de *cuatro elementos*; segundo, el agrupamiento de cualidades en *parejas de contrarios*. Consideraremos por turno y brevemente cada uno de ellos, en los apartados 30 y 32, respectivamente.

Sin embargo, para evitar malentendidos, es preciso que en primer lugar nos refiramos al siguiente extremo: nuestra hipótesis no comporta que Homero o Hesíodo hubiesen jamás oído

cosa alguna, ni tampoco Anaximandro, acerca del totemismo ni de sus instituciones características. Sólo afirmamos esto: que en todas las épocas de la humanidad hay ciertos aspectos del mundo, determinados rasgos de ese infinito conglomerado que nos brindan los sentidos, que están revestidos de significación especial y a los que se concede especial importancia y se presta singular atención y minucioso estudio. Además es frecuente que esos aspectos y rasgos sobre los que reflexionaron los primeros filósofos nos sorprendan por no ser en absoluto lo superficialmente evidentes y —lo que también resulta capital— por ser en verdad notables por lo que se refiere a generalidad y carácter abstracto. La ciencia física, dejando a un lado la tarea de acumular conocimientos detallados merced a la observación, ya que de inmediato, en su aparición primera, se enfrenta con problemas tales como el de la «naturaleza» última de todas las cosas. O asume además, a modo de verdad admitida *a priori*, una máxima tan general como ésta: «Lo semejante sólo actúa sobre lo semejante.» Aquí buscamos la causa de tan curioso fenómeno; y sostenemos que los primeros filósofos reflexionaban sobre problemas tan últimos y daban por supuestas máximas tan universales, porque unos y otras ya habían sido puestos de relieve en las representaciones religiosas y populares. Véase nuestro ejemplo presente: la disposición de las regiones de los elementos, la importancia atribuida a tal extremo, sólo pueden explicarse si suponemos que éste ya había revestido alguna vez significado religioso; y en el capítulo anterior advertimos que, en efecto, así había ocurrido. En la presente sección hemos dado un paso más y hemos mostrado que su significación religiosa probablemente remite a un estudio en que aquella disposición formaba un todo continuo con la estructura moral y social del grupo humano; lo que sugerimos ahora es que esa línea de investigación otorga la clave de la elección de objetos que, para serlo de su reflexión, realizaron los primeros filósofos. Todos y cada uno de ellos elaboraron teorías acerca de la composición del universo y, además, sobre los fenómenos meteorológicos —el Sol y la Luna, las estrellas fugaces, el trueno, los terremotos, etc.—, porque la religión y la magia ya les habían prestado su atención desde épocas inmemoriales.[27]

27. Tannery, en su obra *Pour l'histoire de la science hellène*, p. 20, enumera los epígrafes bajo los que, en un orden regularmente observado, la tradición doxográfica derivada de Teofrasto coloca las «opiniones» de los distintos filósofos. Dichos epígrafes son: principio, Dios, universo, tierra, mar, ríos, Nilo, estrellas, Sol, Luna, Vía Láctea, meteoros, viento, lluvia, granizo, nieve, trueno, arco iris, terremotos, y animales.

30. Los cuatro elementos

La organización totémica de la sociedad es compleja, pues comprende la división de la tribu en cierto número de grupos subordinados que cuentan, cada uno, con funciones especializadas. Es imposible suponer que un sistema que entraña tan detallada división del trabajo constituya la forma primitiva de la sociedad humana. Por el contrario, tenemos buenas razones para sostener que la sociedad primitiva era un simple grupo o tribu, una horda humana aún sin diferenciar ni especializar. La escisión de ese grupo puede haber sido, como nos sugiere la analogía biológica, un simple proceso de segmentación debido a la causa puramente material que conlleva el aumento de población en determinada zona. El grupo homogéneo primario mantenía su cohesión gracias a una solidaridad de tipo mecánico inferior que poseía mucha menor fuerza de unión que la solidaridad orgánica superior —la cual supone la mutua dependencia del grupos especializados. Al ir creciendo la población, esa solidaridad mecánica se difunde por una región cada vez más amplia y así se vuelve más y más débil, hasta que cualquier causa produce la escisión. En efecto, la tribu es como una columna de mercurio: cuanto más larga, más ligero podrá ser el choque que la descomponga en gotas separadas y cada uno de los grupos que resulten de esta segmentación gozará, por ser más pequeño, de más recia unión.[28]

Ese proceso, no obstante, sólo nos aportaría un agregado de grupos separados, de los que cada uno sería internamente coherente pero sin estar unido a los que le rodean. En el sistema totémico —por la causa que sea— hallamos una estructura de tipo superior: un organismo. Además de la fuerte solidaridad resultante de la función especializada que mantiene unida a cada clase, existe un nexo más débil, pero muy real, que reúne todos los clanes en una tribu. De esta manera, la antigua estructura sobrevive

28. En cuanto a esa teoría de las dos clases de solidaridad y la causa de la segmentación, consúltese E. Durkheim, *Sur la division du travail social.*

en la nueva al imponerle esos grupos orgánicos sobre el grupo inorgánico primitivo, sin que esa imposición implique su completa superación.

Si observamos el esquema cosmológico de Anaximandro y consideramos la relación que dicha «naturaleza» primaria (τὸ ἄπειρον) mantiene respecto a los cuatro elementos subordinados y sus asignadas *moirai*, advertimos que ese tipo de estructura cósmica corresponde a la de una tribu totémica que comprendiese cuatro clanes. Lo «ilimitado», aquí la horda primitiva, es continuo, homogéneo e indiferenciado y está unido de tan sutil manera que una causa mecánica —el «movimiento eterno»— puede causar que se escinda en grupos separados más pequeños. Los cuatro elementos, como los clanes totémicos subordinados, se hallan diferenciados y especializados y cada uno forma una masa coherente gracias a la atracción de lo igual hacia lo igual, la solidaridad o afinidad. Además, los elementos no son del todo distintos o indiferentes entre sí: existe también una repulsión entre desemejantes, o sea, esta guerra y discordia a la que, como vimos, se adscribe toda existencia individual. La cosmología es una transcripción de la representación de una estructura orgánica, como la que hallamos en una tribu totémica, en la cual el primitivo y unitario grupo tribal y el nexo inorgánico de los clanes reaparecen a manera de dos estadios separados: la *physis* primordial y los cuatro elementos que se separaron de ella.

31. La «Philia» y el «Neikos» de Empédocles

Hallamos en el sistema de Empédocles a los dos principios opuestos de solidaridad y repulsión ya de hecho distinguidos en cuanto dos «elementos», muy por encima de las cuatro formas elementales de la materia —la tierra, el aire, el agua y el fuego— que los primeros sistemas reconocían. Empédocles convirtió esos cuatro elementos en las últimas e irreductibles formas, las «raíces de las cosas» y volvió a propugnar su «igualdad».[29] Su mezcla completa en una «esfera» constituye un polo, y su separación total en cuatro masas homogéneas conforma el otro polo de esos dos hemiciclos alternantes de la existencia.[30]

29. Aristóteles, *De Gen. et Corr.*, β6, 333α 16.
30. Los detalles de su sistema se discutirán en los §§ 118 y ss.

Si seguimos con nuestra analogía con los procesos y factores de la organización tribal, el amor, que atrae todos los elementos en una masa indiscriminada, llamada la Esfera, corresponde a la solidaridad de toda la tribu. La rivalidad, o la lucha, es la fuerza desintegradora que causa la segmentación en grupos menores. Cada grupo, como un clan, posee solidaridad propia y coherencia interna. La separación de los desemejantes es el mismo hecho que la unión de lo semejante, esto es, la tierra con la tierra, el agua con el agua, y demás; de manera que la acción de *Neikos* puede interpretarse también como la atracción de lo semejante hacia lo semejante, o sea, la causa de la solidaridad diferenciada, orgánica de los grupos que componen un grupo mayor, de los clanes dentro de la tribu.[31]

32. La segregación de parejas de contrarios

Reemprendemos a continuación el proceso por el cual los elementos llegaron a poseer sus dominios. En el esquema de Anaximandro, este proceso se concibe como la «separación» (ἔκκρισις, ἀπόκρισις), a partir del uno indeterminado, de «contrarios» (ἐναντία). Dos parejas de contrarios aparecen como primordiales —lo caliente y lo frío, lo mojado y lo seco— y a éstos se les identifica naturalmente con el fuego y el aire, el agua y la tierra. Así, los elementos no están solamente separados en regiones distintas, sino que se hallan agrupados en parejas. Es menester concebir a dos contrarios como iguales en naturaleza y poder, y ninguno de ellos es la mera negación o ausencia del otro.[32] Cual los tres dioses homéricos,[33] parejos en rango y en posesiones (ἰσότιμοι o ἰσόμοροι). Empédocles[34] plantea esa igualdad para sus elementos en términos muy claros:

31. Jane Harrison fue la primera en sugerirme la presente interpretación de la Filia y Neikos de Empédocles. Más adelante veremos cómo esos principios ya eran inherentes a lo que llamaremos el dato de la filosofía.
32. Para este tema véase la obra de O. Gilbert, *Met. Theor.*, pp. 28 y ss.
33. Véase el § 6.
34. Fragmento 17. 27:

ταῦτα γὰρ ἶσα τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι,
τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἦθος ἑκάστῳ,
ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο χρόνοιο.

Asimismo, Sófocles sigue a Empédocles (Gilbert, *Met. Theor.*, 35) en *Electra*, 86: ὦ φάος ἁγνὸν καὶ γῆς ἰσόμοιρ' ἀήρ.

Pues todos son iguales, y de idéntica cuna. Cada uno es señor de una función diferente, cada uno tiene el acostumbrado dominio[35] y la supremacía va pasando de uno a otro según el discurrir del tiempo.

Entre cada pareja de contrarios existe antagonismo, rivalidad, lucha. Cada uno intenta invadir el dominio que pertenece al otro, enseñorearse de él y usurpárselo en parte. Para Anaximandro, como hemos visto (§ 3), toda existencia individual —vástago de la agresión y la injusticia— surge de la lucha. Y como el orden moral de la naturaleza exige reparar toda injusticia, ocurre que todo ente individual haya de «pagar la culpa» y «perecer en aquello de lo que había venido al ser».

Esta guerra de principios antagónicos no es, sin embargo, puramente destructiva, aunque sí injusta; en efecto, pues genera el mundo todo de las cosas que vemos. En otros sistemas hallaremos la idea de que no es sólo toda existencia la que comporta un equilibrio o armonía de poderes opuestos, una reconciliación en que se satisfacen las demandas de los dos, si bien temporalmente, sino también la que origina toda la bondad y toda la perfección del mundo visible. Junto a la guerra está también la paz; junto al odio y la discordia (*Neikos, Eris,* etc.), hay asimismo el amor y el acuerdo (*Philia, Harmonia,* etc.). Este esquema general de concepciones está presente en toda la especulación de los antiguos sobre el mundo físico y, después de todo lo que la ha precedido, no hemos de sorprendernos de encontrarlo asimismo en su reflexión ética. Su aspecto moral y social no es un nuevo y superficial adorno metafórico, sino que está profundamente arraigado y le es esencial.

Sin embargo, y volviendo al esquema cosmológico de Anaximandro, sostenemos que no es tan sólo del nacimiento y muerte de las cosas individuales de lo que se trata allí, sino también de un estadio previo, en que los «contrarios» fueron separados en sus distintas regiones por el movimiento eterno, esto es, la primera aparición de la distinción dentro del ilimitado uno. Un examen de las cosmogonías precientíficas mostrará que esta concepción, en extremo general y abstracta, puede remontarse aún más lejos, hasta un origen social sumamente primitivo.

35. Para este significado del término *ἦθος*, véase p. 50.

33. El sexo como prototipo de la contrariedad

Si examinamos más de cerca esta concepción de parejas de contrarios, hallamos que Anaximandro es más puramente racional que muchos de sus sucesores. En efecto, en sistemas posteriores —en especial en los de Parménides y Empédocles— brotarán de nuevo las asociaciones e implicaciones míticas que aquél había expurgado. Se discierne, en particular, que el prototipo de toda oposición o contraposición es la contraposición del *sexo.*

En el diálogo platónico *El Sofista,* el Extranjero de Elea hace notar este aspecto al pasar revista a los primeros filósofos. Se queja de que éstos traten a los hombres como si fueran chiquillos y de ahí que se les rehúya al escuchar sus maravillosos cuentos. En efecto, uno dirá que existen tres seres, los cuales «en algunas ocasiones mantienen cierto tipo de guerra recíproca y después se vuelven amigos, *se casan, engendran hijos y cuidan de su prole*». Otro habla de una pareja —lo mojado y lo seco, o lo caliente y lo frío— a cuyos miembros hace «*desposarse y cohabitar*».[36] Los eleáticos basaban su maravilloso cuento en la doctrina de que todos los seres son realmente uno. Después, ciertas fuentes inspiradas advirtieron, primero en Jonia con Heráclito y más tarde en Sicilia con Empédocles, que era más seguro combinar ambas opiniones y afirmar que «el ser es a la vez uno y múltiple, y lo mantienen trabado el odio y el amor»; Heráclito, inflexiblemente, sostuvo que «el ser está siempre separado y junto al mismo tiempo»;[37] Empédocles, más conciliador, dejó de lado ese «siempre» y defendió que el todo es uno y muchos *por turno,* ora en estado de amor, gracias al poder de Afrodita, ora en estado de guerra interna, en virtud de alguna «discordia».

Antes de la cosmología existieron la cosmo*gonía* y la teo*gonía.* Se concebía el devenir (*γένεσις*) como un nacimiento, y

36. 242 C: *ὁ μὲν ὡς τρία τὰ ὄντα, πολεμεῖ δὲ ἀλλήλοις ἐνίοτε αὐτῶν ἄττα πῃ, τότε δὲ καὶ φίλα γιγνόμενα γάμους τε καὶ τόκους καὶ τροφὰς τῶν ἐκγόνων παρέχεται· δύο δὲ ἕτερος εἰπών, ὑγρὸν καὶ ξηρὸν ἢ θερμὸν καὶ ψυχρόν, συνοικίζει τε αὐτὰ καὶ ἐκδίδωσι.*
37. Cf. [Arist.] *De Mundo,* 5: *ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον . . . ὥσπερ ἀμέλει τὸ ἄρρεν συνήγαγε πρὸς τὸ θῆλυ καὶ οὐχ ἑκάτερον πρὸς τὸ ὁμόφυλον.* Heráclito, frag. 10 (Diels), 59 (Byw.), *διαφερόμενον συμφέρεται κ.τ.λ.,* se cita como ilustración.

todo nacimiento resulta de un matrimonio. El maridaje primordial es, en las cosmogonías primitivas, la unión de Cielo y Tierra, lo que la religión antropomórfica de los tiempos históricos representó como el matrimonio ritual de Zeus, o Júpiter, y de su acompañante femenina.

34. La separación del Cielo y la Tierra

Pero el Cielo y la Tierra no pueden unirse en fértil matrimonio hasta que no se les haya separado de su originaria unidad de formas. Así, las cosmogonías no empiezan con el himeneo, sino con la *separación,* del Cielo y la Tierra.

Dice Hesíodo:[38]

> Surgió al principio el Caos; a continuación, la Tierra de ancho seno, perpetuo asiento para todas las cosas, y el nebuloso Tártaro, en el hueco de la Tierra de amplios caminos, y por fin el Amor, el más hermoso de los dioses inmortales.

«Surgió al principio el Caos»: ¿qué significa esto? Al principio, el «Caos» no era, tal como nosotros lo concebimos, un desorden amorfo. El vocablo significa, sencillamente, el «abismo abierto», el hueco que vemos ahora, cuya parte inferior llaman el aire, la niebla y las nubes y que está situado entre la tierra y la bóveda del cielo.[39] Al principio, Cielo y Tierra eran uno, como Melanipa la Sabia, según nos refiere Eurípides,[40] aprendió de su semidivina madre:

38. *Teogonía,* 116: ἤ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί,
Τάρταρα τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης
ἠδ' Ἔρος. . . .

39. Esa abertura se colma de calor cuando Zeus utiliza el trueno, *Teogonía,* 700: καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν χάος. Schol. *ad v.,* 116: οἱ δὲ εἰρῆσθαι φασὶ χάος παρὰ τὸ χεῖσθαι, ὅ ἐστι χέεσθαι· οἱ δὲ φασὶν ἀπὸ τοῦ χαδεῖν, ὅ ἐστι χωρεῖν . . . ἡ οὖν εἰς τὰ στοιχεῖα διάκρισις καὶ διαχώρησις, χάος. . . ΑΛΛΩΣ. χάος λέγει τὸν κεχυμένον ἀέρα, καὶ γὰρ Ζηνόδοτος οὕτως φησί. Βακχυλίδης δὲ χάος τὸν ἀέρα ὠνόμασε, λέγων περὶ τοῦ ἀετοῦ· 'Νωμᾶται δ' ἐν ἀτρυγέτῳ χάει' (ἀτρύτῳ es la lectura correcta, Bac., v. 26). Cf. Ibico, frag. 28: ποτᾶται δ' ἐν ἀλλοτρίῳ χάει.

40. Frag. 484 N², *ap.* Diod. Sic., I, 7, traducción del profesor Murray.

> No es ésta mi leyenda, sino la de mi madre, cómo el Cielo y la Tierra fueron antaño una forma sola, y luego se movieron y lucharon, y se separaron en la lejanía, y después, reemprendiendo la coyunda, trajeron al día y a la luz de la vida a todas las cosas que son, los árboles, las flores, los pájaros y las bestias, y los animales que respiran en el mar, y el hombre mortal, a cada cual según su estirpe y ley.

La cosmogonía órfica que empleó Apolonio de Rodas narra la misma historia.[41] Orfeo cantó «cómo la Tierra, el cielo y el mar, al principio, conjuntábanse en una forma sola y después se separaron, uno de otro, en penosa lucha».

Ese relato del origen del mundo es muy antiguo. Así uno de los himnos del *Rig-Veda* (VII, 86) habla de Varuna, a quien algunos eruditos identifican con Urano, en los siguientes términos:

> Sabia es en verdad, y grande, su naturaleza, la del que separó el Cielo y la Tierra espaciosa. Arriba empujó el ancho, encumbrado cielo; oh, sí, las estrellas extendió, y, a lo ancho, la Tierra.[42]

En la cosmogonía babilónica, de la que se deriva el *Génesis,* Marduk corta en dos mitades al monstruoso Tihamat y «una de ellas la dejó en el lugar y extendió la otra para ser el cielo». De igual manera, los antiguos egipcios describieron a *Shu* como separador del cielo (*Nut*) y la tierra (*Seb*). En el taoísmo chino un «Caos» primordial se divide, por propia voluntad, en dos mitades opuestas, llamadas *Yin* y *Yang,* regiones de tinieblas y de luz, relacionadas con la tierra y el cielo.[43]

41. I, 496 (Diels, *Frag. d. Vors.,* II, p. 479):
ἤειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα
τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρηρότα μορφῇ
νείκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα.

42. Bloomfield, *Religion of the Veda,* p. 124.

43. De Groot, *Religion of the Chinese,* Nueva York, 1910, p. 152. Obsérvese que en este sistema no existe ningún creador o Dios que se halle por encima del tao u orden del universo (pp. 102, 135); cf. con la posición de Moira tal como la describimos antes, § 8.

35. ORIGEN SOCIAL DE ESTA REPRESENTACIÓN

Es menester que la familiaridad de esta concepción del origen del mundo no nos ciegue ante el hecho de que no constituye una creencia evidente y simple, que el mismo aparecerse del universo sugirió ya a muchos observadores. Por el contrario, es un lugar común el que la bóveda del cielo, con sus estrellas aparentemente fijas, semeja ser, de entre todas las cosas de la naturaleza, la más permanente y en verdad eterna. ¿Por qué suponer, pues, que estuvo alguna vez «juntada con la tierra en una forma» y que después se elevó a su lugar actual? ¿Cómo explicaremos tal representación?

Esta pregunta no suele formularse y no sabemos cómo se podría, en general, contestarla. Algo, empero, parece claro: que esa concepción no constituye el extravagante desvarío de una mente dotada de gran imaginación, en especial descabellada y grotesca. De haber sido así, resulta difícil admitir que hubiese sido aceptada y perpetuada como artículo de fe, incluso en el ámbito de un solo pueblo; y está del todo fuera de lugar suponer que la hubieran inventado, de manera independiente, unas cuantas personas de imaginación desquiciada en diferentes partes del globo y que se hubiese aceptado así en cada caso particular. Antes bien, la concepción que nos ocupa hubo de ser elaborada no por una imaginación individual, sino por la mente colectiva, y su amplia difusión por diferentes y distanciados lugares podría tal vez explicarse de encontrar algún hecho real capaz de habérsela sugerido a dicha mente colectiva.

La representación es, pues, como sigue: el mundo comenzó como una masa indiferenciada, sin fronteras o lindes internas, esto es, un *ἄπειρον*. Esta masa se separó en dos partes, las cuales eran opuestas o «contrarias»: macho y hembra. Por último, Eros unió al macho y la hembra; los contrarios se combinaron y dieron el ser a la existencia individual: a los dioses, o a las cosas.

¿Por ventura es una mera coincidencia que esta descripción del origen del cosmos refleje una institución social ya mencionada, y de gran peso en las sociedades totémicas: la división de la tribu en dos fratrías exogámicas? El sexo es el principio de tal división (sea cual fuere la causa que la originase). En un sentido

los dos segmentos exogámicos se oponen como macho y hembra, por cuanto que el varón perteneciente a una de las fratrías ha de desposar a una mujer procedente de la otra. El matrimonio, la unión de los opuestos, reconcilia esta contraposición. El principio exogámico, como ya hemos visto, concede igual importancia a la clasificación totémica que a lo con que se combina. Es, además, foco de intensas emociones religiosas y morales y está defendido por un inviolable tabú. Asimismo, tanto el hilo de continuidad entre la sociedad humana y la naturaleza —a la que ya nos hemos referido—, como la identidad efectiva de su agrupamiento social, hace inevitable que esa concepción se extienda al universo.

Para respaldar esta hipótesis contamos con el testimonio expreso de un indio omaha, Francis Laflesche, quien en 1905 pronunció un discurso al descubrirse una estatua dedicada al hechicero.[44] Describió la estructura de su campamento tribal de la siguiente forma:

> El plano u orden que se respetaba cuando todo el pueblo acampaba reunido era el de un ancho círculo. Este círculo tribal se llamaba *Hu-dhu-ga* y tipificaba el cosmos. (...) El círculo se dividía en dos grandes partes o mitades [las fratrías exogámicas]. La denominada *In-shta-sun-da* representaba a los Cielos, y la otra, *Hun-ga-she-nu,* designaba a la Tierra. (...) Cada una de estas dos grandes divisiones se subdividía en clanes y cada uno de los diez clanes poseía su símbolo particular [tótem] que representaba una fuerza cósmica, una de las variadas formas de vida que hay sobre la Tierra.

Bien es verdad que Francis Laflesche es ya una persona muy culta y que en aquella ocasión se estaba dirigiendo a sus hermanos de raza blanca; pero quienquiera que lea las descripciones auténticas de los ritos de iniciación de los omaha, en que se presenta sucesivamente al niño a las distintas partes y dominios del universo,[45] no abrigará dudas acerca de que en sus declaraciones describía los hechos con veracidad. Ello nos proporciona exactamente la prueba que necesitamos, de que los cielos y la tierra se hallaban identificados con las dos fratrías contra-

44. F. Laflesche, *Who was the Medicine Man?* 1905, p. 8. Hallé este folleto cuando ya había escrito la teoría antes expuesta.

45. Para una descripción de estos ritos, tomada de Alice Fletcher, véase el libro de J. E. Harrison, *Themis,* p. 69.

rias, en virtud de cuya escisión el agrupamiento exogámico de la sociedad se originó ante todo.

36. La tabla pitagórica de los opuestos

La comunidad pitagórica, en mayor grado que ninguna otra sociedad antigua, conservó, como más tarde veremos, los rasgos característicos de los primitivos grupos sociales. Ya en su temprana especulación, ocupa un lugar destacado la tabla de los contrarios, en cuyas dos columnas (συστοιχίαι) de opuestos, exactamente igual que en dos fratrías exogámicas, se agrupan diez pares de principios, cual si fuesen otros tantos clanes.[46] A la cabeza de ambas columnas están «el Par y el Impar, ilimitado el uno, limitado el otro», o sea, la pareja que constituía los elementos de todos los números y, por tanto, de todo el universo.[47] Sostenían asimismo que el Par y el Impar eran, respectivamente, hembra y varón, mientras que la mónada indivisa, el uno, poseía los dos sexos. De esta suerte la cosmología pitagórica, una vez más, comienza con la separación de un principio masculino y otro femenino a partir de una unidad indiferenciada.

37. Eros y el matrimonio de los opuestos

Los primeros cosmólogos atribuyeron el comienzo del ser de los entes individuales a distintas causas, el amor o la armonía, o a la discordia, la enemistad, o la guerra. Esas dos representaciones no son, como insiste Heráclito,[48] tan irreconciliables como pueden parecernos a primera vista, sino únicamente dos medios de concebir el encuentro de los contrarios, los cuales son antagónicos y están en perpetua guerra entre sí. Se trata de una guerra de mutua agresión, por intentar cada uno invadir el dominio que pertenece al otro. Pero esa misma invasión implica la mezcla de los dos elementos, una reconciliación o maridaje,[49] en que ambos se com-

46. *D. F. V.*², I, p. 271.
47. Aristóteles, *Metafísica*, A 5, 986*a* 15.
48. Véase el § 104.
49. μίξις, μίσγεσθαι φιλότητι, es quizá la metáfora más común en griego para designar el matrimonio.

binan para producir un compuesto: la cosa individual. La Tierra y el Cielo son, en esencia, el principio femenino y masculino de la cosmología helena. En el «hueco» entre sus separadas formas aparece la figura alada del Eros cósmico, cuya función consiste en reunirlos. En cosmogonías más primitivas, que hacen surgir al mundo de la incubación de un huevo, cuyas dos mitades forman el Cielo y la Tierra, Eros es el pájaro de plumas doradas que nace de él.[50]

Cuando analicemos detalladamente los sistemas presocráticos veremos cómo esa guerra y matrimonio de los opuestos resultará elaborada. Incluso en un estadio tan tardío como el platónico, hallaremos que hay un carácter sexual que aún sigue adherido a los dos grandes contrarios, la forma y la materia.

> Hemos de concebir tres clases de cosas: la primera, lo que nace, la segunda, aquello en que nace la primera; y la tercera, aquello de lo que la primera, al venir al ser, es una copia, y así podemos comparar el recipiente con la madre, el modelo con el padre, y lo que viene a la vida con el hijo.[51]

Incluso en la sobria terminología de Aristóteles persiste la misma representación cuando afirma que, si bien una porción de materia sólo puede contener una forma, la causa que impone a ésta puede contener a muchas. «Tal sucede con la hembra y el varón.»[52]

38. Resumen

Al comienzo de estas consideraciones, llamamos la atención sobre tres factores presentes en la cosmología de Anaximandro, que requieren explicación: Primero, la *physis* primordial; segundo, la disposición o estructura de acuerdo con la que se distribuía este material vivo; y, tercero, el proceso según el cual surgió el orden. En ese momento, tras hacer remontar las concepciones de la Moira y el Nomos a la estructura social primitiva,

50. Aristófanes, *Las Aves*, 693. En lo referente al huevo del mundo, véase Eisler, *Weltenmantel*, II, pp. 410 y ss.
51. *Timeo*, 50 C.
52. *Metafísica*, A 6, 988*a* 3.

ya hemos, en alguna medida, iluminado el segundo factor e, incidentalmente, el tercero.

Hemos visto cómo el grupo social es el arquetipo original a partir del cual se modelan todos los demás esquemas de clasificación, al principio mágico y después científico. En un estadio muy primerizo, la totalidad del mundo visible se repartía de acuerdo con una estructura ordenada o cosmos, que reflejaba el microcosmos tribal (o bien era un todo continuo con éste) y de ese modo estaba conformada por tipos de representación de origen social. El orden de la naturaleza debe su carácter moral o sacro a este factor. Pues no sólo está considerado necesario, sino también legítimo o justo, por tratarse de una proyección de la represión social que el grupo impone al individuo, y en dicha represión coincide lo que «va a ser» y lo que «ha de ser». Creemos que, siguiendo ese proceso, la Moira se convirtió en la soberana suprema de los dioses, y la Justicia ordenó esas lindes de los elementos que nos muestra la filosofía de Anaximandro.

Ahora es preciso que contemplemos de nuevo la noción de *physis*, aquel fluido homogéneo y viviente que el Destino o la Justicia repartieron en los dominios elementales. Ya hemos insinuado que ese material primordial del mundo es la substancia de la que los *daimones*, los dioses y las almas cobraron forma. Ahora estudiaremos el proceso de su elaboración y, ante todo, investigaremos cuál era aquella representación primitiva que, opinamos, reaparece en el umbral de la filosofía bajo el nombre de *physis*, para también buscarle un origen social.

CAPÍTULO III

NATURALEZA, DIOS Y ALMA

39. NATURALEZA Y COSTUMBRE EN EL SENTIDO DINÁMICO

El vocablo «naturaleza» (*physis, natura*) posee tan amplia como variada historia y aquí no nos resulta posible trazar ni siquiera su bosquejo. No hay, además, término filosófico que sea más peligrosamente ambiguo. Parece factible, sin embargo, distinguir dos epígrafes principales bajo los que cabe agrupar sus cambiantes sentidos: el estático y el dinámico.[1] Concebida estáticamente, la naturaleza designa el sistema de todos los fenómenos que acaecen en el espacio y el tiempo, o sea, todas las cosas que existen; mientras que la «naturaleza» de una cosa es su constitución, estructura o esencia. Sin embargo, el término nunca ha perdido su aspecto dinámico —la connotación de fuerza, de energía primordial, activa, surgiente—, aquel sentido que, según muestra su evolución, es el original.[2]

Hasta aquí, en nuestro estudio de las tres grandes concepciones, el hado, la ley y la naturaleza, nos hemos ocupado de ella principalmente en su aspecto estático o espacial. Así la Moira se inclina, como ya hemos visto, hacia ese lado; se trata de un proceso acelerado por la aparición de los dioses personales quienes, al ir desempeñando las funciones positivas, dejan al destino la actitud negativa de ser la necesidad vedadora y el tabú delimitador.

1. Cf. J. Dewey en el *Dictionary of Philos. and Psychol.*, de Baldwin, art. «Nature».

2. Así, los escolásticos entendían la «naturaleza» de un ser como su esencia, especialmente «considerada como la fuente (o principio) activo de aquellas operaciones mediante las cuales el ente realiza su fin» (Dewey, *loc. cit.*).

Si bien no ha caído del todo en el olvido que las Moirai presiden las tres crisis de transición en la curva de la vida, en dos de ellas —nacimiento y matrimonio— permanecen en la sombra tras las figuras nuevas y más definidas de Artemisa y Afrodita, y sólo en el tercer momento, cuando la vida se hunde en las tinieblas del morir, los inmortales dejan entonces incuestionable dominio a las hijas de la Noche.

Además, en el caso de la ley, el aspecto negativo muestra cierta tendencia a prevalecer. Cuando se escribieron las leyes, aparece con mayor frecuencia el prohibir algo que la ordenación positiva. Una acción consuetudinaria se realiza de manera inconsciente y la atención no para mientes en ella; el agente sólo llega a pensar que aquélla constituye un deber y siente la obligación perentoria (*τὸ δέον*) de ejecutarla cuando algún impulso natural le impele a actuar de manera distinta. Pero la sola mención de «costumbre» (*τὰ νόμιμα, τὰ νομιζόμενα*) nos recuerda que la palabra *nomos* comporta contenido activo, vocablo que, antes de pasar a designar una orden negativa, denotó cierta clase de *conducta*, la general, moral, social, en una palabra, la conducta del grupo. Contra esta imposición, a veces intolerable, del uso de la horda, nuestra «naturaleza» individual se rebela en algunas ocasiones y denuncia a una observancia como «antinatural». Chocan la costumbre y la naturaleza.[3] Pero esta protesta ya señala una edad de autoconciencia e individualismo.[4] Antaño, cuando la moral unitaria equivalía a la conciencia religiosa del grupo, no del individuo, tal conflicto no podía surgir: la costumbre y la naturaleza estaban en armonía.

3. De este modo, al final del siglo v, el término *φύσις* se emplea para designar a los *instintos naturales* en cuanto antónimos de la coerción ejercida por la moral. Así, en *Las Nubes*, de Aristófanes (1078), el Adikos Logos afirma: *ἐμοὶ δ' ὁμιλῶν χρῶ τῇ φύσει, σκίρτα, γέλα, νόμιζε μηδὲν αἰσχρόν*. Isócrates en el *Areóp.*, 38, escribe que, en presencia del augusto areópago, se ve a personas que en otras circunstancias resultan intratables *ὀκνοῦντας τῇ φύσει χρῆσθαι καὶ μᾶλλον τοῖς ἐκεῖ νομίμοις ἢ ταῖς αὑτῶν κακίαις ἐμμένοντας*.

4. Cf. J. L. Myres, «Herod. and Anthrop.» (*Anthropology and the Classics*, Oxford, 1908), p. 158, el cual señala que la oposición entre *νόμος* y *φύσις* no es primitiva. En Grecia, en efecto, no llega a ser notable hasta la edad de los sofistas.

40. Identidad primitiva de la naturaleza y la costumbre

Podemos ir más allá y sostener que costumbre y naturaleza no sólo eran armónicas, sino también idénticas. Si recurrimos a nuestra ilustración referida al clan totémico, se entenderá perfectamente lo que intentamos formular. Este grupo social, compuesto por hombres en su estadio totémico, se define en virtud de la función colectiva que, cual un todo continuo, ejerce. Si la naturaleza o la esencia de una clase de cosas es algo que todas ellas poseen, y que ninguna otra tiene, entonces corresponde a un estadio primitivo en que preponderan los intereses prácticos y no se conoce la especulación desinteresada; aquí la «naturaleza» esencial será la importancia social del grupo, o sea, todo lo que se espera de esa división de la comunidad. Dicha «naturaleza» esencial es, de hecho, lo que el grupo colectivamente *siente* y *hace*: lo que importa al hablar de él, lo que es —como nosotros decimos— «esencial» será ese comportarse según sus normas, ejecutando sus funciones y siguiendo sus costumbres. Es probable que debamos interpretar la supuesta «identidad» entre los miembros humanos del clan y su especie totémica a la luz de esta idea.[5] Los dos son, en sentido literal, idénticos *en lo práctico*. Se dejan de lado las diferencias superficiales en la apariencia entre, por ejemplo, el hombre perteneciente al clan emú y el ave emú y, si es menester, se negarán, puesto que en la práctica carecen de importancia. El aspecto religioso se centra por entero en la conducta del grupo, en las funciones de éste; y, como en seguida veremos, éstas son idénticas para todos los «emúes», al margen del hecho que casualmente parezcan hombres o aves. Ciertamente, puede dudarse hasta qué punto tiene sentido esta última afirmación; pero los universales «hombre» y «pájaro» son concepciones que no aflorarán hasta que no lo requiera un interés práctico. Es fama que el andamanés carece en su vocabulario de términos tales como «árbol» o «animal» y que sólo posee un nombre para cada especie. Ni tiene una palabra que signifique «pez»; dirá simplemente «comida», pues con ella expresa la importancia capital

5. Cf. Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales*, p. 77, para ejemplos, y p. 135.

que representa el pescado en su economía.[6] De esta suerte, la «naturaleza» o la «esencia» *es* la función social: la *physis* son los *nomoi*; y ambos términos denotan la fuerza activa, socialmente organizada de un grupo, o su *moira*.

41. LA PRIMITIVA MAGIA SIMPÁTICA

Gracias a este enfoque, la mística identidad de la naturaleza o consubstancialidad con el tótem se resuelve en un conjunto de obligaciones comunes y observancias mágicas centradas en este último; la unidad de la *moira* es la unidad de sus *nomoi*. En efecto, se nos dice que todas las funciones colectivas de los seres humanos consisten en controlar e influir en sus parientes no humanos pertenecientes al mismo grupo. Cuando el tótem es una especie comestible, su tarea estriba en multiplicar tal alimento para el uso común de la tribu; cuando se trata de un fenómeno como la lluvia, el viento o el sol, es menester que hagan caer o que detengan la lluvia, que levanten o amainen el viento, que regulen el sol. Los medios, por lo general, se componen de danzas miméticas, en que los hombres se disfrazan como personificaciones de su tótem y que, a la vez, son representaciones de las funciones de un grupo.

Sin embargo, cuando al referirnos a estas funciones indicamos que «controlan» o «influyen» en la especie natural, estamos anticipando, y erróneamente, una fase del desarrollo de la magia que es posterior. En un sistema puramente totémico, como ya hemos insistido en ello, los miembros humanos no se distinguen de los no humanos, sino que se consideran idénticos; de ahí que sea imposible decir que uno «controla» al otro. En efecto, las ceremonias mágicas son esencialmente *cooperadoras* y *simpáticas* y la función común del grupo es un todo indiviso. De similar manera, cuando calificamos de *miméticas* a tales danzas, deberemos tener cuidado de no interpretar tal término desde nuestras propias concepciones civilizadas. El vocablo «imitación» nos sugiere el acto de copiar o imitar, deliberadamente, la apariencia externa de algo desemejante de nosotros, con el objeto de crear

6. He obtenido esta información de A. R. Brown. Para más pruebas sobre ese extremo, consúltese Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales*, pp. 187 y ss.

una ilusión en el espectador. Las danzas miméticas de la magia primitiva no son imitativas en este sentido; el foco de atención no se centra en una desemejanza que es menester subsanar, ni en una impresión que se precisa causar en el que mira. El disfraz, antes bien, es un medio accidental de dar escape a la emoción y el deseo de los mismos actores. Si éstos quieren sentir con intensidad religiosa lo que en todo momento creen que son —por ejemplo, que *son* emúes o canguros—, evidentemente entonces tiene utilidad pintarse de tal modo que se asemejen al animal, o ponerse en contacto con alguna de sus partes, ya estén representadas de manera real o simbólica. Sin embargo, el principal y arrollador deseo de los ejecutantes no estriba en producir una ilusión, ni siquiera a ellos mismos, sino, bien al contrario, de *comportarse* de la manera característica, de representar o, mejor dicho, de *pre*-presentar[7] la conducta del grupo; se trata de producir de hecho, con mayor o menor realismo, en aquel momento y lugar, la acción que se requiere de su tótem, es decir, de ellos mismos y su especie en cooperación. Las circunstancias de la ceremonia exaltan el sentido de identidad en la naturaleza al producir el de identidad en la conducta: la expresión práctica de su naturaleza común.

La totalidad del proceso mágico, en esta fase primaria, no ha de concebirse, pues, como una ceremonia de imitación que copia un proceso real y que está destinada a producirlo algún tiempo después. Esto nos lo puede parecer a nosotros y quizá también al hechicero de una edad decadente, cuando la fe en la magia ya ha perdido bríos. Por el contrario, en el estadio inicial que estamos considerando ahora, la acción mágica consiste en realizar *lo que se desea ver realizado*. Sencillamente, los hacedores de lluvia creen que están «haciendo llover», y no imitando la lluvia para que más tarde se desencadene un verdadero diluvio. Si estamos en lo cierto al insistir en la identidad y continuidad del grupo como un todo —o sea, entre los hacedores de lluvia y la lluvia misma— y de sus funciones, entonces el hacer llover y el diluvio es, para el brujo, una y la misma cosa, y no acontecimientos diferentes cuya relación sea la de causa y efecto.

7. En cuanto a la magia como prerrepresentación, véase J. E. Harrison, *Themis*, p. 44.

42. La emoción y el deseo colectivos

Lo que en verdad resulta experimentado es la emoción y el deseo colectivos o simpáticos. La emoción se expresa a sí misma en la acción, la cual, por ser necesariamente cooperadora, es de índole ritual y consuetudinaria —el ritmo de una danza o el gesto prescrito de una pantomima, movimientos que, a la par, incrementan el sentir y le brindan escape—. El deseo se realiza en la representación de su fin. Así, cuando el clan totémico se reúne para ejecutar su danza particular, para agotarse hasta sentir cómo palpita esa vida común en todos sus miembros, entonces ese sentimiento de la individualidad *in statu nascendi* que el salvaje quizá posee —sentimiento siempre muy débil—[8] se ve desbordado y desaparece; su conciencia se llena del sentido de la actividad simpática. Ahora el grupo actúa y siente como un solo hombre, con una fuerza total mucho mayor que la que, aislado, pudiera ejercer ninguno de sus miembros. El individuo se pierde, «fuera de sí», en uno de esos estados de entusiasmo contagioso en que, como es sabido, se vuelve capaz de proezas que superan con creces sus poderes normales. Y, sin embargo, también aquí estamos inclinados a utilizar mal un lenguaje que procede de ulteriores fases de evolución. El «éxtasis», el trance de «estar fuera de sí» comporta que, de ordinario, el individuo posee un yo y que sólo puede salir de él merced a un estímulo excepcional que le incite a ello y que esté deliberadamente producido para tal fin. Asimismo, el término «entusiasmo» designa un estar poseído por un poder distinto del propio, el cual invade al individuo en ciertos momentos privilegiados. Pues bien, ambas concepciones pertenecen a la religión mística, que precisamente necesita los estímulos del rito por haber perdido el primitivo sentido de aquella constante y continua identidad. El aborigen australiano —en quien apenas, por no decir en absoluto, está entibiado tal sentimiento— realiza sus operaciones mágicas de manera singularmente expeditiva. La creencia que alberga de ser un canguro es tan incuestionable para él, que no precisa simular que es uno de ellos, ni inducir a un canguro a que entre en él

8. Véase P. Beck, *Die Nachahmung*, Leipzig, 1904, pp. 84 y ss.

y por un momento lo posea; todo cuanto tiene que hacer es ser un canguro comportándose como uno de ellos.

43. La magia primitiva no necesita representación y es prerreligiosa

Queda claro, pues, que el acto mágico primitivo consiste en una intensa actividad emotiva, experimentada colectivamente por un grupo. En seguida habremos de investigar de qué manera se expresa esto en el ámbito de la concepción, es decir, cómo se representa. Sin embargo, en el primer estadio de la magia, el que estamos contemplando ahora, no existe aún, de ninguna manera, necesidad alguna de representación. La vida colectiva invade la totalidad del grupo en una continuidad sin trabas; se siente la emoción colectiva, se ejecutan las acciones habituales y todo ello, en cooperación simpática; es el grupo quien lo realiza. Mientras se vive de esta suerte y se experimenta de forma tan inmediata, y mientras no se ha hecho manifiesta la distinción entre mi propio poder y el poder colectivo, no existirá imagen, ni idea, ni concepción de mí en contraste con el grupo, o del grupo en contraste conmigo. Sólo hay los hechos naturales de verdad existentes de la emoción del deseo y de la acción colectivas.[9]

En esta primera fase hallamos, pues, un estado prerreligioso de la humanidad, puesto que en la definición de religión incluimos una representación de un poder que es, en algún sentido, distinto de nosotros; y, en el estadio del que tratamos ahora, si bien existe un poder de esa índole —la emoción y actividad colectivas del grupo— podemos inferir que carece de representación porque aún no ha surgido la necesidad de ésta.

Incluso en sociedades que ya han pasado de esa fase inicial a un sistema totémico más desarrollado, su avance desde el estadio prerreligioso resulta tan mínimo que, según se comprueba, carecen absolutamente de religión (en el sentido ordinario del término). Spencer y Gillen explícitamente afirman que

> los aborígenes centroaustralianos (...) no tienen noción alguna de un Ser Supremo que se muestre complacido si ellos siguen

9. Cf. Lévy-Bruhl, *Fonc. ment.*, pp. 283 y ss.

determinada línea de lo que nosotros llamamos conducta moral, y airado si no lo hacen. No poseen la más vaga idea de un individuo personal, aparte los miembros, reales y en vida, de su tribu, que apruebe o desapruebe su conducta, en lo que respecta a cosa alguna que tenga visos de lo que nosotros llamamos moralidad.

Mediante el rito de iniciación se instruye al muchacho en sus deberes morales, pero no se le enseña a creer en un Ser Supremo.

De hecho, lo que entonces aprende es que la criatura espiritual que, con anterioridad a ese tiempo, mientras era un muchacho, había considerado omnipotente, es tan sólo un mito, que en realidad no existe ese Ser y que se trata de una invención que los hombres elucubraron para asustar a las mujeres y los niños.[10]

Aparte éstas y similares constataciones, obra de observadores directos de tribus salvajes, en comparación exentas de contacto con la civilización de los blancos, si contemplamos nuestro complejo mágico primitivo, advertiremos que es perfectamente completo y que se basta a sí mismo, que no ha de menester ninguna clase de dios. La fuerza simpática y continua que anima al grupo unitario es suficiente, al principio, para expresar la emoción colectiva y realizar ese fin deseado inmerso en la práctica mágica. Así no se necesita un dios que esté fuera de ese complejo, ni hay lugar para él. Habida cuenta de que el objetivo de la ceremonia del clan consiste en multiplicar la especie totémica y en coadyuvar a su correcto comportamiento, este objetivo se consigue de manera inmediata en la representación mimética. Se siente en ella que la cosa deseada se lleva, ciertamente, a efecto; y ello no merced a influencia o mandato, sino gracias a la cooperación simpática de los miembros del clan no humanos y humanos a una. Esto no es religión, sino pura magia. He ahí la diferencia entre las dos: el complejo religioso se compone, por un lado, de adoradores, y, por otro, de un espíritu o Dios que, tanto en poder como en estirpe, es desemejante de aquéllos. Esta distinción posibilita, en primer lugar, que los fieles controlen, influyan, persuadan y adoren a su Dios; así podrán ofrecerle dones e impetrar, a cambio, sus beneficios. Sin embargo, en el estadio correspondiente a la pura magia, no se ha forjado aún tal dicotomía. El complejo mágico es singular y un todo continuo, tanto en clase como en poder. No se siente que haya diferencia alguna entre una parte y otra, puesto que no hay distinción que, por más que en apariencia resulte obvia, sea de peso en contra de esa identidad de naturaleza y funciones a la que nos hemos referido. De aquí que la misma definición de ese grupo excluya cuanto tenga que ver con la naturaleza de su culto. Un tótem no es un dios, sino (nunca habremos de olvidarlo) una especie, o sea, no es un individuo; y, de entrada, carece de poderes que puedan calificarse de «divinos», puesto que no posee ninguno que sus parientes humanos no compartan con él y no ejerzan en común. Toda la teología es labor de duda y crítica y no estudio de la fe sencilla e infantil, la cual jamás sintió necesidad de ella.

10. *Northern Tribes of Central Australia*, pp. 491 y ss. Para pruebas adicionales, consúltese Frazer, *Totemism*, vol. I, pp. 141 y ss. Opinamos que la «criatura espíritu» antes citada constituye ya una representación religiosa, aunque mínima.

44. LA PRIMERA REPRESENTACIÓN COMO NECESIDAD

¿Cómo surge, pues, el requerimiento de una representación y qué será lo representado?

Si consideramos nuestro complejo primario —el grupo humano como un todo continuo—, observamos que su mentalidad contiene dos factores susceptibles de ser separados. El grupo se compone de individuos y cada uno de éstos cuenta con su propio y privado mundo de experiencias, tanto internas como externas. Pero esto en ningún modo agota la psicología de tales individuos; si así fuere, el grupo sería un agregado casual de átomos independientes desprovisto de continuidad. Pero más allá de sus experiencias individuales, todos los miembros del grupo participan a la vez de lo que se ha llamado la conciencia colectiva del grupo como un todo. Esta conciencia sojuzgadora —lo que no sucede con sus experiencias privadas— es la misma en todos y consiste en estos estados de sentir contagiosos que antes hemos descrito arriba, los cuales, al ejercitarse las funciones que son comunes, se desarrollan íntegramente en el campo mental y anegan sus partes individuales. Todas las representaciones colectivas, clase en que también se incluyen las representaciones religiosas, pertenecen asimismo a esta conciencia de grupo, desde

el primer momento de su aparición. De similar manera éstas se difunden por toda la mentalidad del grupo y son idénticas para todos sus miembros. La fuerza psicológica que las difunde recibe el nombre de «sugestión» o «sugestión del grupo».

De esta suerte, la conciencia colectiva es supraindividual. Reside a la vez en los individuos que componen el grupo —no podría existir en otra parte—, pero en ninguno de ellos de manera completa. Está a la vez, en mí y fuera de mí. Ocupa cierta parte de mi mente, y, sin embargo, se extiende más allá, fuera de mí hasta los límites de mi grupo. Y, puesto que soy una pequeña parte de mi grupo, es mucho más lo que, de él, hay fuera de mí que en mí. Su fuerza, por consiguiente, es mucho mayor que cualquier forma de fuerza individual y, cuanto menos evolucionado sea mi yo, tanto mayor será su preponderancia. Tenemos, pues, el caso de que existe así en el mundo un poder que es mayor que el de cualquier individuo y que es supraindividual, «sobrehumano».

Dado que existe un hilo de continuidad entre esta fuerza y mi propia conciencia, aquélla constituye, por así decirlo, un depósito al que tengo acceso y del que puedo absorber ese poder sobrehumano para reforzar y acrecentar el mío. Éste es su aspecto positivo, al que volveremos en breve. Pero también posee uno negativo, que consideraremos más adelante, pero al que sumariamente podemos aludir aquí.[11] En tanto que este poder no se me asemeja y me supera, se trata de una fuerza moral y represiva que puede imponer —y así lo hace— en el individuo la necesidad de observar la conducta uniforme de su grupo.

Con el primer albor de distinción entre mi yo y la conciencia social adviene la primera y nebulosa representación, que podamos calificar de moral religiosa. En efecto, lo característico de las representaciones morales o religiosas es que son *obligatorias*, artículos de fe sobre los que no es lícito dudar. La razón de ello resulta ahora evidente. Cuando el poder de la comunidad —el único poder moral conocido del universo que es superior al individuo— comienza a notarse como diferente de mi poder, entonces necesariamente ha de sentirse como, en parte, un apremio que, desde fuera, impone cierta especie de control sobre mis acciones. Al principio me sentiré impotente ante él: su dominio es absoluto puesto que su fuerza no es por entero exterior. La conciencia colectiva es también inmanente en el individuo y forma en él ese irrazonador impulso que llamamos *conciencia* que, como un traidor dentro del castillo, reconoce interiormente la obligación de obedecer a esa otra porción exterior, mucho más extensa, de la conciencia colectiva. Así pues, no ha de sorprendernos que la obediencia sea absoluta en el hombre primitivo, cuya individualidad se halla aún restringida a un campo comparativamente angosto, mientras que, al contrario, sea esa fuerza arrolladora la ocupante de sus planos mentales superiores.

11. Véase R. R. Marett, *Threshold of Religion*, cap. III, «Is Taboo a Negative Magic?» y p. 127.

Concluimos, pues, que la primera representación religiosa es la de esa misma conciencia colectiva, del único poder moral que, por sentirse procedente de fuera, se ha de representar. Considerado como moral y prohibitivo, es la primera versión del «no es quien nos hizo la justicia». De su contenido positivo surgen las dos grandes concepciones religiosas de Dios y el alma y —aunque parezca extraño— esa idea de «naturaleza» que está en la raíz de la filosofía.

El aspecto negativo de este poder moral supraindividual —su aspecto de represión impuesta como apremio exterior— dará origen a concepciones tales como la de la Ira Vengadora (Némesis), la Justicia (Dike) y el Destino (Moira), al concebir que éstas mantienen a los individuos en sus lugares y se oponen al egoísmo arrogante de cada uno por medio del instinto autoprotector del grupo social. Todas estas abstracciones son, a la vez, varios modos de concebir lo que el salvaje llama tabú. Veremos, además, que cuando los contenidos negativos de ese poder suprahumano se ven absorbidos en las nociones gemelas de Dios y alma, su fuerza negativa, represiva, se eleva por encima de ambas en la figura de la Necesidad o el Hado, o sea, la Moira, de la que todos los dioses, al igual que todas las almas, serán vasallos.

Sin embargo, como antes hemos observado, este aspecto negativo es sólo el reverso de una fuerza positiva; que ya hemos aprendido a identificar con el poder colectivo del grupo. Éste se manifiesta como represivo sólo de una manera esporádica, en las raras ocasiones en que la agresión de un individuo lo invoca, y, si bien quizás ese sentido de apremio es el que primero origina su representación, su contenido no será puramente ne-

gativo, sino que consistirá en las propiedades positivas, dinámicas, que le dan forma y poder. Moralmente, esa energía no se expresa en la represión de los individuos, sino en el ejercicio de las funciones del grupo. En cuanto tal, en realidad consiste, como ya hemos visto, en la emoción y el deseo colectivos manifestado en las operaciones mágicas. Son éstas, por lo tanto, las que esperamos ver formar el contenido de nuestra primera representación religiosa.

45. El continuo simpático como representación de la conciencia colectiva

En este punto, empero, es menester tomar una precaución evidente. Al hablar de la formación, entre los salvajes, de una representación de la emoción y deseo colectivos que anima a un grupo en la ejecución de sus ceremonias, parece que le estemos atribuyendo nuestra más moderna psicología y cayendo así en el más craso de los errores. La siguiente argumentación mostrará que si el salvaje fuese capaz de representarse esos hechos de conciencia de grupo tal como ahora se nos aparecen, entonces ni la religión ni la filosofía jamás hubieran existido, o bien su evolución íntegra habría sido por completo distinta. Aquí nos interesa sostener que, mientras la conciencia de grupo en su fase activa y emocional fue el hecho real, natural, incorporado en la primera representación religiosa, el carácter de la que el hombre primitivo elaboraba a partir de ella era, para nuestro modo civilizado de entender, tan desemejante del hecho real, que sólo ahora hemos conseguido reconocer *qué* se representaba.

Recordemos de entrada que incluso el hombre civilizado, ya en su etapa filosófica, no consiguió concebir cosa alguna que fuese inmaterial o no espacial. El *logos* de Heráclito, el ser de Parménides, el *nous* de Anaxágoras, el amor y el odio de Empédocles, todas estas nociones poseen, a no dudarlo, propiedades físicas. Incluso cuando en Platón aparece el término «inmaterial», «incorpóreo» (*ἀσώματον*), se da con frecuencia el caso de que dudamos acerca de cuántas propiedades materiales niega tal vocablo. Un fantasma es también «incorpóreo», pero, incluso cuando resulta invisible e impalpable, es aún extenso en el espacio y quizás esté dotado de alguna fuerza activa. Podemos estar seguros, en consecuencia, de que cuando el salvaje se vio obligado a

formarse una imagen mental de la naturaleza o de los poderes colectivos de su grupo, los concibió como una forma sutil y móvil de materia, indistinguible de la fuerza vital.

Una entidad que corresponde a esta descripción ocupa un lugar fundamental en la filosofía de los salvajes existentes hoy en distintas partes del globo. Por supuesto, se han de recibir con suma precaución las exposiciones de la naturaleza y de sus cualidades. Gran parte de la presunta filosofía y teología de los primitivos se ha desarrollado merced al contacto con misioneros cristianos, que han persuadido al salvaje de la necesidad de elevar sus creencias implícitas a un nivel de conciencia en que las mutuas explicaciones ya pueden comenzar. El investigador corre ese mismo riesgo: el de sugerir las categorías e ideas que busca sacar a luz. Sin embargo, una vez sopesadas esas fuentes de error, recientemente, parece que varios estudiosos han acordado sostener una concepción ahora difundida con los nombres de *mana, orenda, wakonda,* etc. Estas varias formas, si bien elaboradas, así se desprende de las descripciones, en distintos lugares y de diferentes modos, semejan ser variantes de una sola concepción que, como algunos piensan, se halla en la raíz tanto de la religión como de la magia.[12]

El doctor Codrington describe de este modo el *mana* de los melanesios:[13]

> Domina por completo la mente de los melanesios la creencia en un poder o influencia sobrenatural, llamado casi universalmente *mana.* Ese poder actúa para llevar a la práctica todo aquello que rebase las posibilidades corrientes del hombre o los procesos naturales comunes; se halla presente en la atmósfera de la vida, se adhiere a personas y cosas y se manifiesta en resultados que sólo se pueden imputar a su función. Cuando un individuo lo posee, podrá entonces usarlo y dirigirlo, pero su fuerza se manifiesta igualmente en cualquier otro punto; su presencia queda atestiguada por la prueba. Así, un hombre encuentra por azar una piedra

12. Hubert y Mauss («Esquisse d'une théorie générale de la magie», *Année Sociol.,* VII, p. 116) hacen notar, después de un interesante análisis del *mana,* que esa creencia pudo ser universalmente aceptada en cierto estadio de la evolución social. En épocas posteriores la reemplazará la de los *daímones* y después la de entidades metafísicas, como el hindú *brahman,* que acaba por ser un principio activo inmanente al mundo, la unión *real* (en cuanto opuesta a ilusoria), o *yoga,* con la que aquél conferirá poderes mágicos.

13. *The Melanesians,* Oxford, 1891, p. 118.

> que llama su atención; su forma es singular, se asemeja a alguna otra cosa, de seguro que no es una piedra cualquiera, es menester que haya *mana* en ella. Eso es lo que se dice a sí mismo y lo pone a prueba; coloca la piedra en la raíz de un árbol cuyo fruto se parece al mineral; (...) los abundantes frutos del árbol (...) mostrarán que está en lo cierto, que la piedra es *mana*, que posee tal poder. Y, por lo tanto, que es un vehículo para aportar *mana* a otras piedras. (...) Este poder, si bien impersonal, siempre está relacionado con alguna persona que lo dirige; todos los espíritus lo tienen, por lo general también los fantasmas y algunos hombres.

Respecto a los indios norteamericanos, un prudente y competente observador nos informa de que

> los omahas consideran que todas las formas animadas e inanimadas, todos los fenómenos, están penetrados por una vida común, continua y similar con el poder de la voluntad de cuya existencia ellos tienen, en sí mismos, conciencia. Llaman *wa-kon-da* a este poder misterioso que mora en todos los seres, y, merced a él, todas las cosas se hallan en relación recíproca además de estarlo con el hombre. En virtud de la idea de la continuidad de la vida se mantiene una relación entre lo visto y lo no visto, entre los muertos y los vivos, y también entre la parte de cualquier cosa y su totalidad.[14]

Hagamos notar de inmediato que esos indios, hace ya mucho tiempo que mantienen contactos con blancos, y que han sido asiduamente instados por los misioneros monoteístas a reconocer un «Gran Espíritu», por lo cual han generalizado su concepción hasta hablar de una vida común que envuelve a todos los seres. Ese estadio es inevitable, pero quizá no el primero de su historia. Por razones a las que ya hemos aludido es probable que, cuanto más atrás nos remontemos, más generalizada encontremos la creencia en que todo grupo de cosas, definido de acuerdo con su importancia social, tiene un *wakonda* o *mana* propio y específico.[15] Defendemos tal opinión tras considerar que ese medio constituye el vehículo de la acción simpática a distancia, así como el garante de que las personas y las cosas que él relaciona han de sentir, actuar y sufrir al unísono; además, en los sistemas mágicos hallamos que la interacción simpática acaece no del mismo modo entre dos objetos cualesquiera sino especialmente dentro del campo de un grupo de ellos relacionados entre sí o que son afines.[16]

Un *sistema* de magia engloba uno de clasificación. También hemos visto que el tipo primitivo de toda clasificación es el agrupamiento social,[17] hecho que aún persiste en la práctica lingüística en el empleo de voces tales como «*genus*», «*genre*», «*estirpe*», etc., para designar cualquier clase. Dicho de otro modo, originariamente toda *semejanza* se representaba como *parentesco*. Existe, además, dentro de cada grupo de parentesco un fuerte lazo de solidaridad, que encuentra su expresión característica en la emoción simpática y en la acción colectiva. De esa manera, los miembros de ese grupo están relacionados recíprocamente; literalmente, actúan y reaccionan entre sí en un grado harto especial: este hecho psicológico constituye la base de ese temprano axioma de la casualidad, el cual afirma que «lo igual sólo puede actuar sobre lo igual» —axioma que la magia supone y que la primigenia filosofía formula de modo expreso—. La misteriosa acción de ese poder mágico sólo actúa dentro del ámbito de cierto grupo de seres, los cuales son «afines». Aquí sugerimos que las nociones de ***mana, wakonda*** y demás eran, al principio, representaciones de ese nexo de «parentesco» que une al grupo social, o sea, un supuesto vehículo de interacción simpática. Más tarde, esas nociones fueron generalizadas, al menos en algunos casos, en la típica forma de toda «substancia» espiritual.[18]

Cuando nos preguntamos bajo qué forma se representaría aquélla, la respuesta no anda lejos. El parentesco es, a nuestro

14. A. C. Fletcher, «The Significance of the Scalp-lock», *Journ. of Anthrop. Studies,* XXVII (1897-8), p. 436. Para otras descripciones de los conceptos de *wakonda, orenda, mana,* etc., véase Hewitt, *American Anthropologist,* N. S. IV, 38; E. S. Hartland, *Address to Anthrop. Section of the British Association,* 1906; R. R. Marett, *Threshold of Religion,* pp. 115 y ss.; A. C. Haddon, *Magic and Fetichism,* Londres, 1906, cap. VII; Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales,* pp. 141 y ss.; Hubert y Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *Année Sociol.,* VII (1904), pp. 108 y ss. La teoría expuesta en este capítulo se basa en los trabajos de las dos autoridades nombradas en el penúltimo y último lugares.

15. Pero, por otro lado, el continuo es anterior a los individuos determinados. Cf. Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales,* p. 109.

16. Así, Frazer escribe en su obra *Totemism,* I, 134: «Es fama que, entre los wakelbura y las tribus del norte de Queensland allegadas a ellos, todas las cosas, tanto animadas como inanimadas, pertenecen a uno u otro de los dos clanes exogámicos en que se dividen las tribus. *Y el hechicero que realiza sus conjuros sólo puede usar aquello que pertenece a su propia clase.*»

17. Véase Durkheim y Mauss, «Classifications primitives», *Année Sociol.,* VI.

18. Cf. Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales,* etc., p. 145: «Wakan (Wakonda) *ne*

juicio, una entidad inmaterial, una relación. Pero, como ya dijimos, concebir algo del todo inmaterial constituye una proeza que no se logró hasta estadios superiores de la historia de la especulación racional. Del mismo modo que, para Empédocles, la *philia* (la solidaridad del grupo) constituía un móvil fluido que corría entre las partículas de las formas más densas de la materia, así también, para el salvaje, el vehículo de parentesco —el *continuo simpático*, como lo llamaremos de ahora en adelante— sólo puede representarse como un fluido que toma la forma de los compartimentos que llena.

Siguiendo nuestro principio de que las funciones de un grupo definen su naturaleza, advertimos cuán inevitable será que se identifique el poder propio de un grupo con el substrato material del parentesco, o sea, con la sangre del grupo familiar. Esta substancia real responde exactamente a nuestra descripción del *continuo*, pues la sangre es la vida, la vida común que no se deriva del progenitor natural, sino del antepasado tótem.[19] El mismo hecho, el del parentesco, se expresa, de manera estática y material, en términos de la continuidad de la sangre y, en lo dinámico o vital, en términos de la identidad de la función. La concepción de «naturaleza» (*physis*) abarca, pues, ambos aspectos. Los términos *mana, wakonda,* etc., destacan especialmente su carácter en cuanto fuerza, como expresión de la vida en acción.[20]

Una sociedad totémica, como ya hemos apuntado, es compleja y orgánica; constituye un grupo de grupos. Esa complejidad, de orden secundario o aun superior, se ha elaborado a partir del grupo unitario, realmente el primer hecho social. Ahora queda claro que ese grupo primario, con su conciencia colectiva, se basta

saurait mieux se comparer qu'à un fluide qui circule, qui se répand dans tout ce qui existe, et qui est le principe mystique de la vie et de la vertu des êtres.» Cf., asimismo, el *malungu* de los yaos del África Central, concepción que abarca tanto el alma individual y la colectiva, como la propiedad mística propia de todos los seres «sagrados» o «divinos» (*ibídem,* p. 141).

19. P. Beck, *Die Nachahmung,* p. 87: «Die sinnliche Vorstellung, die mit dem Kollektivbewusstein verbunden ist, ist das Blut. Wie der Hauch des Mundes mit dem Einzelleben identifiziert wird, so das Blut mit dem Leben des Stammes.»

20. Más adelante intentaré mostrar cómo las nociones de *mana* y semejantes llegaron a diferenciarse del lazo de sangre. No discuto aquí que probablemente existiera un estadio anterior en que no se hubiera producido esa diferenciación.

y sobra para originar la primera representación religiosa. Ésta, hemos argüido, sería tan sólo la representación de esa misma conciencia colectiva en su fase activa y emocional. Pero, habida cuenta de que el salvaje no podría concebirla como lo hacemos nosotros, hemos sugerido que se presenta a su mente como una forma sutil de materia que no es posible distinguir de la vida o del vehículo de la vida y de su interacción simpática, en definitiva, la sangre del parentesco.

46. Resumen

Ya hemos, pues, definido lo que al final del capítulo primero llamamos el hecho religioso primario y también hemos visto en qué sentido éste coincide con el primitivo hecho social. Hallamos que es un grupo social (*moira*), definido de acuerdo con sus funciones colectivas (*nomoi*), que constituyen su naturaleza (*physis*), considerada como la fuerza vital propia de cada grupo. Así, la religión comienza con la primera representación de tal hecho.

Resumamos, pues, las características de esta representación. Primera: Al ser colectiva es supraindividual, suprahumana. Segunda: Por ser el grupo quien la impone al individuo, se experimenta su fuerza como represiva y obligatoria. Tercera: Pero, por otro lado, su contenido es, también y principalmente, dinámico; la energía del grupo según viene expresada en la emoción y actividad colectivas, su *mana*. Cuarta: Se concibe necesariamente en forma material, como un fluido cargado de vida. Quinta: Este fluido, porque delimita el grupo social cuya «naturaleza» es él, se identificará inevitablemente con la sangre, que es común a los parientes. Sexta: Esta sangre fraterna es, no obstante, una entidad mística, en el sentido de que no sólo se concibe que une a los miembros de un grupo que, en realidad, no están emparentados por la sangre, sino que incluso (si se trata de un clan totémico) puede pertenecer a especies naturales distintas (verbigracia, hombres y emúes).

47. La diferenciación entre «Dios» y «alma»

En las páginas que siguen intentaremos mostrar cómo surgieron, a partir de las simples y fundamentales concepciones que

componen este primitivo hecho social, dos representaciones colectivas que aún hoy discuten filósofos y teólogos: las ideas llamadas «Dios» y «alma». Nuestro primer objetivo en esta investigación consistirá en mostrar de manera todavía más palpable el hecho de que, como ya sentamos en el primer capítulo, a lo largo del desarrollo del politeísmo de los helenos y, más allá, en su especulación racional, persiste de manera continuada la noción de un sistema de *moirai* y que cada una de ellas está llena de una fuerza viva específica, la cual opera de forma benéfica dentro de su esfera, pero resulta maléfica al rechazar el intruso. Ahora es menester que observemos el proceso por el cual esta fuerza se configura en forma de espíritus, dioses y almas humanas, a la vez que comprendamos que dicho proceso, con todo su avance en claridad de concepción y simbolismo, es, por así decirlo, una excrecencia que, en su seno, deja intacto el marco conceptual y fundamentador desde el que brota.

El complejo primitivo de las nociones que acabamos de definir —*moira, physis* y *nomos*— quedó fijado, de forma inextirpable, en la representación colectiva. La reinterpretación de ésta en términos de dioses personales o almas humanas, aconteció, en su totalidad, dentro de los límites de esa fórmula: no los rompió ni los desbancó. Por eso, como veremos, cuando los filósofos milesios expulsaron llanamente a los dioses de su esquema de los seres, y creían habérselas con hechos naturales, en realidad sucedió que habían arrancado la excrecencia teológica y desenterrado así lo que por todo ese tiempo había estado soterrado. El hilozoísmo, por decirlo en una palabra, sencillamente eleva al plano de aserto claramente científico la concepción primitiva y salvaje de un continuo de fluido viviente repartido en las distintas formas que aparecen en toda clasificación que aquella considere de importancia. Lo que los milesios denominaron *physis* tiene, pues, el mismo origen que lo que el salvaje llama *mana*.[21]

En consecuencia, el breve bosquejo del tránsito de la magia a la religión que sigue ahora no constituye una digresión; es un intento de indicar el proceso de enmarañamiento teológico, que fue desenmarañado otra vez con el paso de la religión a la filosofía. Al decir desenmarañado no pretendemos que lo fuera por completo. Opinamos que la filosofía trató de aniquilar la supraestructura de la representación teológica y, al hacerlo, inconscientemente prestó oídos a aquella representación mágica que precedió a la teología; pero, en el ínterin, en la edad religiosa, las ideas de Dios y del alma se habían establecido ya con demasiada firmeza. La filosofía no salió airosa de su esfuerzo por abandonarlas llana y totalmente. Aquéllas continuamente reclaman la atención del filósofo y conducen su reflexión del terreno de los hechos observables a la región metafísica, que escapa al control del proceder científico. De ahí que para comprender la filosofía sea fundamental aprehender el carácter de esas representaciones colectivas y seguir, si es posible, su origen y evolución, con tanto lujo de detalles como exige nuestro propósito. El proceso real de su desarrollo tiene que ser —casi huelga que lo digamos— mucho más complejo; en las diferentes partes del mundo debe haberse bifurcado en diversos caminos y habrá sido detenido en diferentes etapas. Aquí intentaremos una reconstrucción hipotética, con el más escueto de los perfiles, del curso que hubo de conducir, desde el hecho primitivo que antes hemos definido, hasta la religión de Grecia en los tiempos históricos, tal como la conocemos. Si estamos en lo cierto respecto al punto de partida, entonces tenemos los dos extremos de la cadena en nuestras manos; y la única pregunta será acerca del modo cómo, del confuso e indiferenciado dato primitivo, los factores del politeísmo heleno llegaron a distinguirse y establecerse como clases separadas de seres sobrenaturales o suprasensibles. Reconstruir algo que asemejase su historia completa resulta imposible en el estado actual de nuestros conocimientos y son innumerables los cambios que, tanto en etnografía como en sociología habrán de efectuarse antes de que pueda escribirse ese capítulo de la prehistoria. No pretendemos aquí describir las causas. Todo cuanto ensayamos hacer es, en realidad, poco más que un análisis, o sea, la separación de ciertas distinciones que, de alguna manera y en algún momento, surgieron con la confusa representación primitiva que hemos bosquejado, para entregarnos las categorías de la religión politeísta helena. Definirlas y ponerlas claramente a los ojos del lector es nuestro primer objetivo.

En este empeño, los dos caracteres de la representación religiosa primitiva que en especial nos interesan son: primero, que

21. Los primeros en sostener tal identificación fueron, por lo que sé, Hubert y Mauss, *Année Sociol.*, VII, pp. 116 y ss.

ésta es, desde el principio, una representación del alma colectiva en su expresión dinámica y positiva: es, de este modo, el *alma* del grupo; segundo, que se trata de un poder supraindividual o sobrehumano y, en consecuencia, da origen a la noción de lo *divino*, de «Dios». Al considerarla de esta manera, la noción de «Dios» resulta ser, por así decirlo, un ramal de la idea de «Alma». La noción de alma del grupo está más cerca del hecho primario de la conciencia del grupo, de la que, a no dudarlo, constituye la primera representación mítica. La noción de Dios, en cuanto distinta de la de alma, emerge por diferenciación. Así, los dioses son proyecciones en la naturaleza no humana de la representación del alma del grupo. A la vez, el alma es, sólo por una fase, la más antigua de las dos concepciones. A continuación ya evolucionaron juntas, en desarrollos paralelos.

Nuestra siguiente pregunta va a ser: ¿Cómo surge esa diferenciación en su primera etapa? Pronto veremos que ésta equivale al problema de cómo «Dios» fue proyectado desde la sociedad a la naturaleza. Las respuestas a ambas preguntas ya estaban contenidas de un modo explícito en el capítulo anterior; lo que haremos ahora será deducir ulteriores consecuencias de los resultados obtenidos allí.

48. De la magia primitiva a la religión

Los límites del grupo social no son —es menester recordarlo— necesariamente idénticos a los de una especie natural auténtica, tal como nuestra ciencia los reconoce. Por el contrario, en el totemismo sucede que sus lindes atraviesan aquéllos (como hemos visto), debido a que la clasificación no se basa única o principalmente en hechos biológicos, sino en la importancia social de sus distintos elementos. El hombre, por ejemplo, no es en modo alguno una especie aparte. Incluso una tribu de hombres —el mayor grupo humano que se concibe—, lejos de constituir una especie separada, está dividida en tantas especies como tótemes existan, y todo clan totémico atraviesa lo que a nosotros nos parece ser la frontera natural entre los humanos y las demás criaturas, por lo cual engloba un dominio de la naturaleza dentro de una subdivisión de la comunidad. La sangre fraterna que penetra ese grupo constituye un hecho mítico y no natural, al que

apropiadamente representa el mitológico antepasado totémico.

Será sólo al presentarse la tenue conciencia de la distinción, y así, la naturaleza y conducta, por ejemplo, de un emú comiencen a parecer, en cierto grado desemejantes e independientes de la naturaleza y conducta del emú humano, cuando se dé el primer paso, desde la magia, por el camino que desemboca en la religión. Con toda la fuerza de la sugestión colectiva del grupo, que instintivamente protege la construcción moral, se resistirá durante mucho tiempo la intromisión de esta duda fatal que, de prevalecer, fragmentaría el sistema social. Así, las ceremonias mágicas, que al principio eran tan simples y expeditivas, se irán rodeando del aparato de los ritos místicos, que, en todo tiempo, recurren a estimulantes emotivos con el preciso propósito de establecer de nuevo el viejo sentido de una perfecta e intacta comunión. Si éstos tienen éxito, el sistema puede durar —tal es el caso en Australia— por tiempo indefinido. Pero, en circunstancias menos favorables, existe la posibilidad de que se quiebre en cualquier instante, ya sea desde fuera, merced al contacto con la religión evolucionada de un pueblo foráneo, o desde dentro, por el empuje del intelecto. La razón, cuyo desarrollo se señala en cada estadio, merced a la consecución de una distinción más reciente, en virtud de intentarlo otra vez, *«carve reality at the joints»*, puede hallar un hueco para encajar una clasificación nueva en que las diferencias reales entre los hombres y los emúes serán demasiado fuertes para sostener su identidad mística. A continuación puede llegar una fase en que, por mucho que el salvaje se vista con las plumas del pájaro y se pavonee como éste, ya será imposible recuperar aquel viejo sentir de comunión y cooperación.[22]

49. Los correspondientes cambios en la representación: los dos estanques

Si consideramos qué efecto comportará este debilitamiento de la vieja fe, respecto al continuo mítico de la simpatía mágica,

22. Probablemente, la causa de este cambio en la representación, en los casos en que no se debió a influencias foráneas, hubiera que buscarla en alguna mutación de las estructuras sociales, lo que a su vez también pudiera achacarse a causas mecánicas. Aquí no nos ocupamos de esa cuestión, sino únicamente de la ruptura de la antigua fe —cualesquiera que fuesen sus causas— y de sus consecuencias.

salta a la vista que se estirará tanto ese lazo de unión que acabará por romperse. O, por usar una metáfora más apropiada, ese fluido misterioso se repartirá en dos estanques, uno que representa los poderes mágicos y la naturaleza del clan humano, y otro los de la especie o dominio natural que antes se identificaba con aquél.

Esta crisis termina el primer estadio —el puro— de la magia, y abre el segundo, en el cual la energía mágica del grupo humano se dirige ya a una fuerza natural *distinta de sí,* a la que intenta controlar, poner en acción o reprimir. El umbral de este segundo estadio de la magia es también la cuna de lo que corrientemente llamamos religión. Aquí, por vez primera, tropezamos ya con un poder distinto de nosotros, para con el cual la actitud cultual ya resulta posible. Así, hay algo en la naturaleza cuya bienquerencia podemos solicitar, algo que nos es dable adular, lisonjear, intimidar, sobornar. A medida que ese algo va cesando de ser humano y familiar, irá convirtiéndose en divino y misterioso. Su forma de ser ya no es exactamente la nuestra; ha comenzado a hacerse incalculable y ha adquirido los rudimentos de una voluntad personal. Además, en algunos dominios de la naturaleza —el viento, el trueno o el mar—, la fuerza que ahora escapa a nuestro arbitrio es enorme y terrorífica. Ha comenzado ya la forja de un dios; en qué punto concluirá depende del genio y evolución de la raza. Esa fuerza liberada puede adquirir, uno tras otro, cualquiera o todos los atributos de la personalidad, merced a un avance que corresponde, paso a paso, al de la autoconciencia de sus adoradores. Allí donde éstos se detengan será también donde lo haga el dios. Cabe que éste cristalice en forma de un vago e impersonal genio o *daimon* de su *moira,* o sea, un poder que reside en alguna región a la que está confinado. O bien, como los dioses helenos, puede andar todo el camino que concluye en la personalidad de todo autoconsciente y convertirse así en una figura tan concreta que, si quisiera visitar a los hombres y pasar inadvertido, debería disfrazarse, pues inmediatamente cualquiera que lo viese en la calle lo reconocería de vista, tal como los hombres tomaron al barbudo y alto Bernabé por Zeus y al elocuente Pablo por Hermes. Es probable que ninguna otra raza de la humanidad haya hecho nunca evolucionar a sus dioses hasta esa altura de concreción individual. Por el momento, lo que nos interesa aquí es que ese proceso conlleva y refleja

una evolución correspondiente por los hombres: el tránsito de la conciencia de grupo a la conciencia individual en la historia de la mente humana.

La separación del continuo mágico en los dos estanques de fuerza humana y no humana ha de ir acompañada —aquí no precisamos discutir que sea causa o efecto— por la disolución de alguna estructura social de tipo totémico. Tales estructuras comportan la identidad de los grupos humanos con las especies naturales; cuando se debilita y destruye esa base, también ha de quebrarse la elaborada compartimentación del grupo humano. Del lado de la naturaleza, por el contrario, pueden persistir, porque en ella las líneas de división separan, en gran medida, especies biológicas reales o clases de fenómenos que presentan un comportamiento específico. De esta suerte, en la naturaleza, los antiguos dominios de la Moira pueden permanecer incólumes; pero cabe que en el organismo social, las líneas de demarcación, que antaño fueron un todo continuo con sus fronteras, se borren y queden rebasadas en la forma de un nuevo agrupamiento. Esto entraña, por supuesto, un nuevo sistema de parentesco entre los hombres, un cambio como el que acaece cuando se reconoce por vez primera el hecho natural de la paternidad. Sea cual fuere la causa de una mutación de esta índole, queda claro que, cuando los límites de un grupo de parientes están determinados por una afinidad sanguínea real, la correspondencia entre el clan y los dominios naturales está fatalmente destinada a desaparecer.[23]

50. Diferenciación del parentesco de sangre y de la sociedad mágica

El reagrupamiento de la comunidad se reflejará, además, en el correspondiente cambio en la representación. En el caso presente, tendremos ahora dos tipos de grupo donde antes sólo había uno. De ahora en adelante, el grupo mágico ya no coincidirá con el grupo de los parientes de sangre. Por encima de la

23. Sin duda, determinados cambios en el modo de vida también modifican la estructura social y las costumbres religiosas. En una tribu de pastores nómadas el interés general se centrará en los rebaños; una sociedad sedentaria de agricultores estará pendiente de los cambios de clima, del ciclo de las estaciones y del genio fertilizador de su porción fija de tierra.

estructura basada en la consanguinidad surgirá, en consecuencia, la fraternidad mágica, que no se sostiene por ningún lazo de sangre o supuesta descendencia de un antepasado totémico común, sino únicamente por la posesión conjunta de los poderes mágicos. La sociedad mágica diferirá de los grupos de parentesco, del mismo modo que la Iglesia se distingue de la familia.

Esta diversificación de los dos tipos de grupo originará, a su vez, la diferenciación en la representación entre los dos tipos de nexo que, respectivamente, los unen. La sociedad mágica está unida por sus poderes mágicos, el *mana*; el grupo de parientes, por su sangre común. Suponíamos que estas dos nociones se hallaban unidas, de manera indistinta, en el continuo simpático original. En adelante, ya estarán separadas en algún grado; el *mana* deja de ser una substancia visible, pero retiene las propiedades de un fluido material, mientras que la sangre, incluso perdiendo parte de su poder mágico, continúa siendo el vehículo de la vida, del cual es, por así decirlo, su *mana* especializado.

51. Sociedades mágicas

Una sociedad mágica es, pues, un grupo que la posesión de poderes excepcionales y secretos, reservados para una casta de iniciados, mantiene unido. Además, como estos poderes ya no están limitados a una especie tótem, es natural que con ellos se pretenda ejercer mayor dominio sobre la naturaleza, principalmente respecto al clima y los elementos —lo caliente y lo frío, lo mojado y lo seco, la lluvia, el sol y el trueno—, de cuya acción depende toda vida.

Tanto si los remotos antepasados de los griegos pasaron por una etapa de totemismo desarrollado como si no la conocieron, lo cierto es que entre ellos hubo cofradías mágicas del tipo que hemos descrito. La leyenda las recuerda con los nombres de Curetes, Telquines, Dáctilos del Ida, Coribantes, Sátiros y otros y, en algunos casos, su existencia real en cuanto sociedades cultuales secretas se prolongó hasta ya bien entrados los tiempos históricos.[24]

24. Respecto a estas sociedades, véase la obra de J. E. Harrison, *Themis*, donde se estudian de manera tan exhaustiva que huelga toda ulterior discusión.

52. El alma de grupo

Una cofradía de ese tipo existe en cuanto totalidad; su «naturaleza», como antes, radica en sus funciones colectivas. El individuo, cuando se convierte en un iniciado de esa orden, se transforma exclusivamente en un curete o un dáctilo, en una parte indistinguible del todo. De la misma manera sucede hoy, cuando lo primero que interesa saber acerca de un fraile es si es dominico o franciscano, y no si, como fraile, se llama de ésta o aquella manera. Su personalidad se pierde cuando viste el hábito y asume la conducta y las creencias de su orden.

Así, cuando decimos de un individuo que «tiene alma de jesuita», proporcionamos de forma resumida un amplio caudal de información (cierta o falsa) acerca del tipo de conducta que podemos esperar de él. Pues bien, tal como se aplica a un miembro de una cofradía mágica, una expresión de este tipo puede tomarse al pie de la letra. La única «alma» que un curete posee es el alma de grupo de su orden, y que consiste precisamente en las funciones del grupo, la conducta que se espera de él. A esto, Aristóteles lo llamaría «el ser lo que realmente es, ser un curete». El «alma» es la «naturaleza» colectiva. Los ritos de iniciación se suelen considerar como nuevos nacimientos, lo cual comporta que la admisión de un candidato al ejercicio de las nuevas funciones sea el mismo hecho que nacer otra vez y recibir un «alma» nueva. El alma es, en esta fase, sencillamente un estanque de *mana*, que toma el perfil de un grupo concretado por sus funciones y por su conducta específica.[25]

25. Cf. Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales*, etc., p. 92: «*Originairement (dans la mesure où l'usage de ce terme est permis), l'idée d'âme ne se trouve pas chez les primitifs. Ce qui en tient la place, c'est la représentation, en général très émotionelle, d'une ou de plusieurs participations qui coexistent et qui s'entrecroisent, sans se fondre encore dans la conscience nette d'une individualité vraiment une. Le membre d'une tribu, d'un totem, d'un clan, se sent mystiquement uni à son groupe social, mystiquement uni à l'espece animale ou végétale qui est son totem, etc. (...). Ces communions, dont l'intensité se renouvelle et s'accroît à des moments déterminés (cérémonies sacrées, rites d'initiation et autres), ne s'empêchent nullement les unes les autres. Elles n'ont pas besoin de s'exprimer par des concepts définis pour être profondément senties, et pour être senties par tous les membres du groupe. Plus tard, quand ces cérémonies et ces rites auront peu à peu cessé d'être compris, puis d'être pratiqués, ces participations*

53. EL «DAIMON» DE LA SOCIEDAD MÁGICA

Otro extremo que tiene interés hacer notar es que una sociedad secreta de esta índole, al pretender poseer unos poderes excepcionales no comunes a toda la humanidad, se ve elevada a un plano superior, es, en algún sentido singular, sagrada o santa; sus miembros son algo más que ordinarios mortales, serán en algún grado, *divinos*. Por eso, a los curetes se les llama *daimones*, e incluso *theoi*; el mago, para Hesíodo, es un «hombre divino» (θεῖος ἀνήρ).[26] En ese estadio, el epíteto «divino», el término «*daimon*», sólo significaban que el grupo englobaba esa mágica fuerza suprahumana que, oculta para el profano, constituye su naturaleza y alma colectiva. Esta alma colectiva es el *daimon* de la sociedad; y sus miembros serán *daimones* por cuanto que aquélla reside en ellos y éstos son partícipes suyos.

54. EL «DAIMON» DE LA «GENS»

El segundo tipo de *daimon* o alma colectiva corresponde al nuevo grupo unitario de una sociedad cuya estructura se basa en la verdadera consanguinidad. Se trata del *daimon* de la *gens* o del hogar. Es probable que, al principio, tal entidad fuera impersonal; más tarde estudiaremos el proceso por el cual aquélla adquirió personalidad e, incluso, individualidad.

El espíritu, fortuna o genio de una *gens* es el factor común de un grupo unido por parentesco, como si fuese su personalidad colectiva, o sea, todo lo que los parientes tienen en común al margen de sus individualidades y que los diferencia de cualquier otra casa o clan. Tal factor sobrevive a la muerte de un individuo

conservées dans les usages et dans les mythes précipiteront, pour ainsi dire, sous forme d' "âmes multiples" (...) et plus tard enfin, tout près de nous, comme le montre l'exemple des Grecs, ces âmes multiples cristalliseront à leur tour en une âme unique, non sans que la distinction d'un principe vital et d'un hôte spirituel du corps reste visible.»

26. Por lo que hace a la etimología de *theos* a partir de *thes-*, lo cual aparece en πολύθεστος θέσσασθαι, tal vez en θεσμός, y en el latín *festus* y *feriae*, véase G. Murray en *Anthropology and the Classics*, p. 77. En lo referente al θεῖος ἀνήρ de Hesíodo, cf. J. E. Harrison, *Themis*, p. 95.

y de una generación y es el vínculo transmisor de las cualidades hereditarias, en los cuales está incluida también la mácula de una culpa de esa índole. A la vez, es un continuo, identificado con la sangre, que comporta responsabilidad colectiva: cualquier pariente puede ser considerado responsable de una acción que todo el grupo, u otro allegado suyo, haya cometido. De ahí la venganza de sangre o *vendetta*.[27]

55. «DAIMONES» DE LOS DOMINIOS DE LA NATURALEZA

Si ahora, dejando aparte el lado humano, consideramos la naturaleza exterior, podemos bosquejar un desarrollo similar.

Hemos sugerido que el comienzo del segundo estadio de la magia, el que reemplaza al totemismo puro, cabe representarlo como la partición del continuo simpático en dos estanques. El estanque humano, como hemos visto, constituye la reserva de fuerza sobrehumana que hace del grupo de magos algo más que meros hombres. A su vez, el estanque natural —reserva de fuerza sobrehumana— hace de una parte de la naturaleza —un elemento o cualquier clase de objetos naturales— algo más que, precisamente, otros tantos objetos naturales. Este algo más constituye la materia prima del *daimon* elemental o Dios. Ése está necesariamente investido de alguno de los elementos de la conciencia humana, puesto que (como es menester no olvidar) de hecho consiste en la emoción y poder de la voluntad proyectados fuera de la antedicha conciencia humana a una especie no humana en las ceremonias de cooperación de la magia primitiva. Así se deslinda de un lado humano y entra en una existencia separada. El poder del fuego, por ejemplo, es más que la energía real y natural de ese elemento que la ciencia conoce, es, a la vez, la vida y la voluntad del fuego: la voluntad que el brujo siente como opuesta a la suya y con la que tiene que habérselas haciendo uso de unos medios que, en él, posean una potencia similar. El fuego es, o tiene, un *daimon*, exactamente igual que el grupo mágico tiene un *daimon* o éste lo posee. Sólo que, por las razones ya apuntadas, el grupo humano confronta a toda una hueste de *daimones* naturales, cada uno de los cuales es distinto específicamente y ocupa determi-

27. Para algunos vestigios de este *daimon* de la *gens*, véase el § 24.

nada *moira*, por lo cual existe un *daimon* del fuego, del agua, de la fiebre y así *ad infinitum*.

De esta suerte, un *daimon* natural se define como el alma, o fuerza, o *mana* afincado en alguna clase de fenómenos naturales. Ése, como su equivalente humano, el alma de un grupo, no de una cosa individual, excepto en aquellos casos en que la especie sólo posee un miembro, verbigracia, el Sol. El *daimon* del fuego se manifiesta en todo fuego, pues todo fuego muestra el mismo comportamiento específico. Por esta razón, los *daimones*, en la mitología helena y en otras, conservan un carácter impersonal; consisten en voluntad y fuerza carentes de individualidad, puesto que cada uno de ellos es el alma de una especie o clase (γένος), y no de un objeto individual, con la cual se relacionan de idéntica manera a como el *daimon* de una familia (γένος) lo hace con su grupo.

Al mismo nivel de estos *daimones* podemos colocar a los espíritus de los accidentes físicos de importancia —ríos, rocas, árboles, montañas, pozos, etc.— que en la religión de los griegos tendían a ser femeninos (ninfas). Deberán, pues, su existencia a las mismas causas psicológicas que, entre los australianos y otros grupos, convierten a todo rasgo del paisaje que de alguna suerte atraiga la atención, en una morada de espíritus o «centro totémico».

56. Los propicios «daimones» locales de la fertilidad

Además de los espíritus elementales, que son los colegas y los adversarios del brujo del clima, Herodoto, en un pasaje que ya discutimos antes (§ 16), describe una clase de seres divinos pertenecientes a una fase de la religión helena que precedió a la olímpica. El rasgo esencial de aquella etapa fue que los dioses o, por mejor decir, los *daimones*, eran locales e indiferenciados. Cada *daimon* servía para todo, y podemos estar seguros de que su función consistía principalmente en suministrar una provisión regular y abundante de los frutos del suelo.

Cuando una tribu llega a la fase agrícola, el foco de su atención religiosa se centra en la porción de tierra (o sea, su μοῖρα γῆς) que le proporciona el sustento. La tierra, precisamente porque ahora es preeminentemente la fuente de la vida, también será, de manera preponderante, «sagrada», investida de ese poder misterioso que nutre la fuerza de todos los seres vivos. Este poder, que posee los rudos elementos de la personalidad, se centra, para cada grupo de agricultores, en su Buen Espíritu (Ἀγαθὸς Δαίμων) o dador de los frutos del suelo. A éste en ocasiones se le rendía culto junto a la figura maternal de Tique, la Fortuna, o el poder de la Tierra misma que dispone para bien todas las cosas.[28]

Así hemos de pensar que Grecia, en su época preolímpica, estaba compartimentada en tantos de estos espíritus locales e indiferenciados de la fertilidad como distintas comunidades agrícolas existiesen. Esta suposición cuadra con el reino «mítico» de los *daimones* en la edad de Cronos que encontramos en Platón. Ya hemos visto (§ 15) cómo éste compara de manera expresa la división de las partes del universo entre los *daimones* con la presente distribución de la tierra en sedes de culto de los distintos dioses. También nos dice que cada *daimon* era «en sí suficiente para todas las cosas de su grey». Si bien Platón, respondiendo a motivaciones de su filosofía, ofrece una interpretación mítica de aquel gobierno de los *daimones*, parece con ello reflejar una auténtica tradición correspondiente a aquella fase que Herodoto había descrito.

57. El polidaimonismo en China

El sistema de polidaimonismo, que podemos mostrar así en el telón de fondo de ese politeísmo más conocido de la Grecia ulterior, parece que pervive actualmente en China, frenado allí en esa fase de su desarrollo de la que acabamos de tratar. El taoísmo presenta vestigios en particular claros de un curso de evolución paralelo al que hemos hipotéticamente reconstruido. Sólo precisamos citar algunas afirmaciones, procedentes de una autoridad de primer orden en la religión china.[29]

> El universo consiste en dos almas o alientos, llamados *yang* y *yin*; el *yang* representa a la luz, al calor, a la feracidad y a

28. La importancia de este Buen Espíritu se pone de relieve en el cap. VIII de la obra de J. E. Harrison, *Themis*. Sexto, *Math.*, IX, 40: καθάπερ τὸ τὴν γῆν θεὸν νομίζειν, οὐ τὴν αὐλακοτομουμένην ἢ ἀνασκαπτομένην οὐσίαν, ἀλλὰ τὴν διήκουσαν ἐν αὐτῇ καὶ καρποφόρον φύσιν καὶ ὄντως δαιμονιωτάτην.

29. De Groot, *The Religion of the Chinese*, Nueva York, 1910.

> la vida, y también a los cielos, de los que emanan todas esas cosas buenas; al contrario, el *yin* está asociado con la tiniebla, el frío, la muerte y la tierra. El *yang* se subdivide en un número indefinido de almas o espíritus buenos, llamados *shen*, y el *yin*, en partículas o espíritus malignos, denominados *kwei*, espectros; son esos *shen* y *kwei* los que animan todo ser y toda cosa. Y también son ellos los que constituyen el alma humana (p. 3).
>
> [El *tao* es el] orden universal que se manifiesta a través de las vicisitudes del *yang* y el *yin*. No hay dios que esté más allá de la naturaleza, no existe Yahvé ni Alá. La creación es la obra espontánea del cielo y de la tierra, obra que se repite regularmente todos los años, o en cada revolución del tiempo o del *tao* u orden del universo (p. 102). El caos, antes de dividirse en el *yang* y el *yin* y de convertirse en el *tao*, ocupaba el lugar principal del panteón con el nombre de *Pan-Ku* (p. 152). Las subdivisiones del universo, del cielo y de la tierra, eran los dioses de la antigua China, y son los dioses de China hasta el día de hoy (p. 134). Los dioses son los *shens* que animan el cielo, el Sol, la Luna, los luceros, el viento, la lluvia, las nubes, el trueno, el fuego, la tierra, los mares, las montañas, los ríos, las rocas, las piedras, los animales, las plantas, las cosas y, en particular, también las almas de los hombres muertos (p. 5).
>
> [Asimismo en el lado humano existe un] *tao* o camino del hombre (*jen-tao*), el cual es un sistema de disciplina y ético basado en la observación y adivinación de la naturaleza, conducente a su imitación. Es un sistema de ciencias ocultas, de magia, un *tao* del hombre que pretende ser una copia del gran *tao* del cielo y la tierra (p. 135). Los hombres que poseen el *tao* por haberse asimilado con la naturaleza, también cuentan con poderes milagrosos, *los mismos que la propia naturaleza manifiesta; son, en efecto, dioses o* shens *del mismo tipo que aquellos que constituyen el* tao (p. 159). El *tao* humano es sinónimo de la virtud, es sinónimo de la doctrina clásica u ortodoxa; es sinónimo del *shen* o la divinidad y también de la armonía con el mundo de los dioses. [Se trata de] comportarse como se comporta la naturaleza (p. 138).

Este polidaimonismo repartido en dominios conserva todos los rasgos fundamentales que antes hemos descrito. El caos indiferenciado que se separa en dos segmentos contrarios podemos remontarlo desde la cosmogonía de Hesíodo, pasando por Anaximandro, hasta Parménides,[30] cuyos dos principios opuestos de luz celestial y tiniebla terrestre son aproximadamente análogos a los de *yang* y *yin*. Lo que principalmente nos ocupa ahora es el paralelismo existente entre los magos partidarios del *tao* humano y sus colegas divinos, o sea, los espíritus de los dominios o dioses del orden natural. Resulta manifiesto que, para los chinos, el *shen* es el equivalente del *mana* benéfico; es la substancia de que están formados tanto los dioses como las almas de los hombres «divinos» o santos. Su continuidad primitiva sobrevive en la doctrina de que

> el athmós universal o *shen* ocupa todas las cosas y la vida del hombre se deriva de una infusión de una parte de aquél en sí mismo. Por consiguiente, pueden evitar morir mediante la constante absorción del athmós procedente del mundo que le rodea (p. 146).[31]

30. En lo referente al sistema de Parménides véase más adelante, §§ 115 y ss.

58. Del polidaimonismo al politeísmo

En la anterior discusión de la fase daimónica de la religión, en la teología helena, hemos distinguido cuatro tipos de *daimones*; primero, el *daimon* o genio de la *gens*, o grupo social unido por el parentesco de la sangre; segundo, el *Agathos Daimon* local, o sea, el Buen Espíritu o genio de la fertilidad que personifica el poder dador de la vida de la porción de tierra que habita el grupo social; tercero, el *daimon*, o alma colectiva, de una cofradía mágica, el cual consiste en sus poderes colectivos o *mana* suprahumano, ejercitado en el dominio mágico de la naturaleza; y, cuarto, el *daimon* de un elemento natural, esto es, la correlación no humana (o deshumanizada) del tercero, es decir, el *mana* supranatural de un dominio de la naturaleza.

Nuestra labor consistirá en mostrar el proceso por el cual, a partir de estos cuatro tipos de *daimones*, surgirán cuatro tipos de seres divinos que ya son individuales: el rey, el héroe, el dios mistérico y el dios olímpico, los cuatro factores principales del politeísmo heleno de los tiempos históricos, tal como los conocemos.

31. Cf. Aristóteles, *De Anima*, αv. 15: «La descripción contenida en los llamados poemas órficos asevera que el alma penetra desde el universo mediante el proceso de la respiración, pues el aire la lleva.» Véase asimismo el § 76.

59. DEL DAIMON IMPERSONAL AL ALMA INDIVIDUAL Y AL DIOS PERSONAL

Cuando llamamos *daimones* a todas estas entidades, damos por supuesto que éstas siguen siendo impersonales y no individuales. Conservan, en efecto, el carácter colectivo que señala su origen a partir de la conciencia común de un grupo y no de la conciencia individual de una persona. En este punto discrepamos de la concepción admitida del animismo. La teoría animista acerca del origen de la religión sostiene generalmente que *el salvaje* cree que todos los seres del mundo poseen un alma como *la suya propia*. Si estamos en lo cierto al suponer que la autoconciencia individual es un producto por completo tardío y que sólo tras el correr del tiempo consigue el alma individual definirse en cuanto desemejante del grupo, se sigue entonces que el animismo, expresado así, ha de pertenecer, en consecuencia, a una fecha reciente. Al principio, el individuo carece de alma propia que le sea factible adscribir a los restantes objetos naturales. Antes de que pueda encontrar su propia alma deberá, en primer lugar, tener conciencia de un poder que, a la vez, está en él y fuera de él, esto es, de una fuerza moral que sea, al unísono, superior a la suya y de la que participe él.

Como hemos visto, lo único que corresponde a esta descripción es la conciencia colectiva, que, al mismo tiempo, es inmanente a todos los miembros del grupo y que está, además, por encima de ellos, difundida por todos en una distribución continua. Ésa es, pues, la primera fuente de representación religiosa. Según se va sintiendo que es ajena al nosotros se convierte de modo gradual en divina y suprahumana, y, por otro lado, la individualidad humana resultará definida, asentada y consolidada en contraste con ella. El proceso, por consiguiente, puede concebirse como una proyección del poder colectivo, que antaño fue nosotros, en un poder, al principio daimónico y después personal, que ya no es el nosotros. Ahora será menester que nos forjemos una idea del modo cómo se produce semejante proceso, a saber: ¿Cómo se exterioriza la conciencia colectiva, o la vida emocional y activa de un grupo, en la forma de un *daimon* personal o dios mientras que, por otro lado, el alma del grupo cede el puesto al alma individual?

60. LA APARICIÓN DEL JEFE, O REY

Al principio, la autoridad colectiva de la sociedad tribal pertenecía al grupo como totalidad. Dicho estado de cosas sobrevivió en la organización de los hebreos, donde hallamos que el criminal ha de responder de sus actos ante toda la tribu, la cual, a su vez, pronuncia el veredicto y lleva a efecto su ejecución. De acuerdo con la descripción de Tácito,[32] también sucedía así en Germania; y, asimismo, según las leyes de Solón, la ἡλιαία estaba formada, nominalmente, por todos los ciudadanos que rebasasen la treintena. El grupo social, como un todo, era el administrador, e incluso la fuente de la ley, lo cual inmediatamente afirma la reacción emotiva de la conciencia común frente al crimen.

La primera personificación individual de la autoridad represiva de la tribu es el jefe despótico.

> Los individuos, en vez de subordinarse al grupo, se subordinan a su representante; y como la autoridad colectiva, cuando se difundió, fue absoluta, así la del jefe, la cual no es sino una organización de aquélla, asumió naturalmente el mismo carácter. Es una ley general que el órgano preeminente de cualquier sociedad participa de la naturaleza de la entidad colectiva que representa. En consecuencia, allí donde la sociedad posee el carácter religioso y, por así decirlo, suprahumano, carácter que hemos remontado en su origen a la formación de la conciencia común, éste se transfiere necesariamente al jefe que lo dirige y de este modo se eleva por encima de los demás hombres. Allí donde los individuos dependen sencillamente del tipo colectivo, se dará el caso que se vuelvan, de manera natural, dependientes de la autoridad central en que está encarnado ese tipo.[33]

De este modo, de la vida colectiva de los muchos emerge el uno. Pero éste no es un individuo independiente. Por más ab-

32. *Germania,* 11, 12. Cf. É. Durkheim, *Sur la div. du trav. soc.,* 3.ª ed., p. 42, de donde hemos sacado estos ejemplos.
33. É. Durkheim, *Sur la division du travail social,* 3.ª ed., pp. 156 y 172.

soluto que sea su poder, no se trata de un tirano que pretende ser la fuente primigenia de toda autoridad. Así no domina por derecho propio, sino únicamente como representante de la comunidad. La autoridad que ostenta procede del grupo y está depositada en él tan sólo de manera temporal. Él es el alma del grupo exteriorizada —un *daimon*— pero no un dios todavía. Este carácter representativo explica el curioso fenómeno de los reinados temporales, que tanto ha esclarecido la obra de Frazer. Este fenómeno, harto frecuente, nos muestra cómo la autoridad depositada en un rey conserva su carácter colectivo y sigue siendo distinta de su personalidad.

Debido precisamente a este último dato, es posible que se produzca una tercera y última fase, en que la autoridad colectiva se eleva sobre el soberano humano y se vuelve trascendente en la forma impersonal de la ley. Asciende así del plano daimónico al divino. Tal fue la imposición de la ley mosaica en la sociedad hebrea. Por supuesto que la divinidad de tal ley se basa en la afirmación de que Dios la ha comunicado directamente. Pero, en realidad, el soberano de una sociedad que a sí misma se califica de teocrática es, sin lugar a dudas, la propia ley divina. De esta manera, la autoridad colectiva pasa primero al jefe daimónico y, a continuación y a través de él, al cielo que está por encima de él, se convierte en su representante y funcionario y gobierna «por derecho divino». En un estadio mucho más reciente de la evolución de la comunidad, acaece un fenómeno similar en la democracia helena, cuya teoría constitucional consiste en sostener que el soberano es esa razón impersonal y desapasionada llamada *nomos*.[34]

Tal parece ser también la posición de la Moira, que está por encima y más allá de la comunidad humanizada del Olimpo. Es la ley constitucional del universo, ley que restringe la agresión del egoísmo individual. Cuando la comunidad divina se torna patriarcal —cambio que probablemente refleja la correspondiente transformación en el ámbito de la sociedad humana— se hace un intento —no del todo fructífero— para sustituir el destino por la

34. Herodoto, VII, 104: ἐλεύθεροι γὰρ ἐόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροί εἰσι· ἔπεστι γάρ σφι δεσπότης Νόμος. Aristóteles, *Política*, 1287*a* 28: ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ'ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον· ἥ τε γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον, καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας διαφθείρει· διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν.

patria potestas, o sea, la voluntad del padre Zeus. Recuérdese a este efecto cómo en el canto XV de la *Ilíada*, Poseidón afirma que su rango y su *moira* son idénticos a los de Zeus, o sea, que él es ἰσόμορος e ἰσότιμος y añade que mejor le cuadraría a este último aterrorizar a sus hijos e hijas, quienes por necesidad habran de obedecer sus órdenes.[35] De esta manera la *patria potestas* tiene sus límites, fijados por la conciencia social del Olimpo, la cual sigue elevándose, incluso por encima del padre Zeus, en la todopoderosa figura de la Moira.

61. El rey como archimago

Pero, como ha hecho notar el doctor Frazer, las funciones del rey primitivo no son única ni principalmente políticas. A la luz de lo que se ha dicho hasta aquí, la razón aparece clara. Los poderes colectivos en él depositados no eran sólo represivos y primitivos, sino también mágicos. El rey es el archimago. Ha de regular el clima, estimular la crecida de mieses y rebaños, mirar para que el sol brille y la lluvia caiga.[36]

En este aspecto es el sucesor de la sociedad mágica, cuyo origen describimos anteriormente. Es posible que éste surja, de forma directa, de esa sociedad y extienda su campo de acción del poder mágico al político. Pero, también aquí, su posición es, al principio, del tipo que hemos calificado de daimónico; concentra en sí la fuerza derivada de su grupo. Sólo más tarde se convertirá en sacerdote, en representante de un poder superior que desciende sobre él desde la divina región que está encima.

Son en particular interesantes, en cuanto fase transitoria, los que Frazer llama «reyes departamentales de la naturaleza».[37]

35. *Ilíada*, XV, 197: θυγατέρεσσιν γάρ τε καὶ υἱάσι βέλτερον εἴη
ἐκπάγλοις ἐπέεσσιν ἐνισσέμεν, οὓς τέκεν αὐτός,
οἵ ἕθεν ὀτρύνοντος ἀκούσονται καὶ ἀνάγκῃ.

36. Lévy-Bruhl, *Fonc. ment.*, p. 291. En la mayor parte de las sociedades de un tipo ligeramente más evolucionado que la australiana, el resultado (mágico) deseado no está asegurado por el grupo totémico. «*Un membre du groupe, particulièrement qualifié, est souvent le véhicule, obligé ou choisi, de la participation qu'il s'agit d'établir.*» A veces, su mismo nacimiento designa a tal individuo, puesto que *es* sus antepasados, o bien la reencarnación de cierto antepasado. «*C'est ainsi que les chefs et les rois, de par leur origine, sont souvent les intermédiaires nécessaires.*»

37. *Golden Bough*, 3.ª ed., parte I, vol. II, pp. 1 y ss.

En las remotas selvas de Camboya existen dos misteriosos soberanos, conocidos como el Rey del Fuego y el Rey del Agua. Sus funciones reales estriban en las de un poder puramente místico o espiritual; no poseen autoridad política; son sencillos labriegos que viven del sudor de su frente y de las ofrendas de los devotos.

Son reyes por un período de siete años y pasan ese tiempo en absoluta soledad, así lo afirma un relato, encerrados en una torre situada en una montaña. Si caen enfermos serán pasados a cuchillo. El cargo es hereditario dentro de ciertas familias, en virtud de que éstas poseen talismanes que perderían su poder o desaparecerían si pasasen a manos extrañas. Cuando sobreviene una vacante, los parientes del fallecido rey huyen a los bosques para escapar de ese temible puesto, pero al primero que apresan lo ungirán Rey del Fuego o del Agua.

De este extraño relato resulta meridianamente claro que esos mágicos reyes son sencillamente *daimones* humanos, depositarios individuales del poder mágico poseído por un determinado clan —poder que es la correlación de ese poder daimónico de los elementos que ellos dominan.

Poseemos abundantes pruebas, procedentes de todas las fuentes, de que este control mágico de la naturaleza sigue siendo la función primordial de las realezas de tipo más evolucionado. Teniendo en cuenta que hubo un tiempo en que la sociedad humana y la naturaleza constituían un sólido y único sistema, el jefe de la sociedad era también *ipso facto* el jefe de la naturaleza; él es la fuente de esa ley que gobierna tanto a los elementos como a la humanidad. En este sentido es, preeminentemente, «divino»; sus juicios o «dictados» [*dooms*] (θέμιστες) son —como Hesíodo nos dice—[38] inspirados. El vocablo *Themis*, como su afín inglés *doom* (condena, sino, hado) significa tanto «juicio», «decreto del derecho», como el oracular dictado del Destino: otra vez vemos que el «es preciso que sea» no se distingue del «tiene que ser» y del «será». El rey es el portavoz del orden del mundo, del destino y de la ley, pues él es el vidente

38. *Teogonía,* versos 80 y ss. En lo referente a Themis, véase la obra homónima de J. E. Harrison, cap. XI.

que se mueve en el mundo de los entes suprasensibles y sagrados, en contacto perpetuo e inmediato con ese poder de la naturaleza que es el magnificado reflejo de su propia y augusta potencia.

Ese reflejo, ese espectro, del rey de los hombres llegará a ser el rey de los dioses, puesto que la monarquía divina evoluciona, paso a paso, con la institución humana que refleja. De aquí que no nos sorprendamos al encontrar que la teología evolucionada concibe al rey humano como personificación o representante del rey divino: del griego Zeus o del romano Júpiter.[39]

62. El héroe epónimo

Similar, en parte, a la evolución del rey es el desarrollo de la representación llamada el héroe epónimo. La fuente de esta figura viene revelada de modo prístino por el hecho de que su nombre no es un epíteto individual sino únicamente la forma singular del nombre de la tribu. Ión, por ejemplo, no es ni más ni menos que el *jonio*, o sea, el tipo y genio de todos los jonios. Como tal, el héroe epónimo no es un individuo, sino una *persona,* una máscara, una representación del genio de un grupo social.

La historia de su vida, de tener alguna, está constituida, al menos parcialmente, por la historia de la vida de la tribu. Así se ha mostrado de manera concluyente que muchos de los duelos (ἀνδροκτασίαι) de los guerreros que aparecen en la *Ilíada* son simplemente conflictos reales entre las tribus, individualizados en forma de las proezas personales de los epónimos que los representan.[40] Ésta es principalmente la tarea de los poetas épicos que revisten a un *daimon* de origen puramente mítico con una personalidad casi histórica, tan vívida y concreta que los euhemersita de todas las épocas defenderán su existencia histórica.

El héroe tribal puede alcanzar su última etapa de individualización si esa *persona* vacía llega a colmarse de un personaje histórico. Cabe que eso ocurra si a un caudillo real de gran renombre, que presta excepcionales servicios a su tribu, se le contempla

39. De esta manera, en la *Ilíada,* I, 238, el cetro está blandido por reyes que son δικάσπολοι, οἵ τε θέμιστας πρὸς Διὸς εἰρύαται. Sus dictámenes proceden del propio Zeus.

40. E. Bethe, «Homer und die Heldensage», *Neue Jahrb. klass. Alt.,* 1912; G. Murray, *Rise of the Greek Epic,* 1.ª ed., p. 181.

como la encarnación por excelencia del genio tribal. De esta suerte, un hombre real puede, tras su muerte, trocarse en un santo patrón; pero sólo porque la representación del «héroe» ya proporciona el cuadro vacío en que éste se encaja. Así, el héroe individual se asemeja al rey individual. Debe su posición no sólo a su carácter y poderes, en efecto extraordinarios, sino al hecho de que ya existe una representación —personalizada y daimónica— de ese *mana* suprahumano cuya personificación está reconocida en su individualidad. Las circunstancias históricas de su vida y carácter, que ocasionaron su canonización, constituyen lo que menos interesa de él, y tal vez caigan pronto en el olvido. Sus hazañas reales se mezclan con los otros actos gloriosos de la historia tribal en un recuerdo abigarrado que desafía el análisis.

63. El culto al héroe

Puesto que, como hemos visto, el héroe no es en su origen un hombre individual, sino un representante del genio, o el alma, o el *mana* de una tribu, por lo cual conservará, como el rey, un carácter funcional. A los santos se les rinde culto no por los milagros que obraron en vida, sino porque aquellos milagros probaron que estaban en posesión de un poder suprahumano, con el que puede contarse para que obren más milagros en el porvenir. La expectación de tales beneficios futuros hace cobrar bríos al culto. Exactamente de esa manera: el héroe que, en vida, ha salvado a su nación, vela por ella tras su muerte, como salvador y guardián (*σωτήρ φύλαξ,*), y es objeto de veneración.

Así es fácil que su culto se mezcle con el del *daimon* local de la fertilidad: el Buen Espíritu que proporciona los frutos de la tierra a una sociedad dependiente de la agricultura.[41] Se convertirá de esta manera en un *daimon* para todo uso, investido de todas las funciones fundamentales que contribuyen al bienestar social, será un salvador en la guerra y, en la paz, «un dador de bienes, que ésa también es tarea de rey».[42]

41. Esta explicación del culto al héroe al juntarse la figura del héroe y la del Buen Espíritu se debe a J. E. Harrison (*Themis*, cap. VIII).
42. Hesiodo, *Erga*, verso 125, donde al tratar de los Espíritus de la Raza Dorada se afirma:
πλουτοδόται· καὶ τοῦτο γέρας βασιλήϊον ἔσχον.

Consumada tal fusión, la supuesta historia de la vida del héroe se verá aún más enriquecida a base de mitos rituales. Éstos, que en su origen eran representaciones de ritos ejecutados al servicio del Buen Espíritu, se manifiestan después en forma de acontecimientos históricos de la vida del héroe. Las leyendas heroicas helenas están llenas de mitos que tienen ese origen ritual y que se han de distinguir cuidadosamente de aquellas hazañas personalizadas de la historia de la tribu que constituyen asimismo otro elemento de las leyendas.[43]

64. El alma individual y la inmortalidad

Hemos hallado, en los casos del rey y del héroe, formas transitorias que, por así decirlo, sirven de puente entre el *daimon* de un grupo y el alma individual. Es probable, pues, que el jefe fuese el primer individuo.[44] La autoridad colectiva de la tribu, imbuida en él, inevitablemente hubo de confundirse con su voluntad individual, a la que aquélla refuerza con poder suprahumano; pues él no sería capaz de andarse en esos distingos que los modernos gobernantes gustan de establecer entre los diversos campos en que actúan. Los tiranos más célebres, como Napoleón, son hombres de vanidad pueril y creen que su voluntad es la fuente primera de su poder. De esta suerte y merced a una curiosa perversión, el egoísmo se consolida gracias a la absorción de una fuerza derivada de los que están sujetos a su tiranía. El sentido de la individualidad se hace fuerte al nutrirse del *mana* colectivo.

Por otro lado, habrá individuos que sigan considerando al rey como mero depositario de la autoridad social, la personificación temporal de un poder que existía con anterioridad a él y que será transmitido a su sucesor. Lo mismo es válido para el cabeza de la *gens* o de la familia patriarcal. Dicho de otra manera, el alma que esos individuos poseen no comienza ni acaba con sus vidas, sino que es *inmortal*. Así, se ha sostenido que el alma es inmortal

43. He tratado de mostrar en mi capítulo sobre los Juegos Olímpicos, incluido en *Themis*, de J. E. Harrison, que la leyenda pindárica de Pelops está constituida por mitos rituales de esta índole.
44. Véase É. Durkheim, *Sur la div. du travail social*, 3.ª ed., p. 172.

primero por ser, en su origen, impersonal y supraindividual, o sea, el alma de un grupo que sobrevive a cada generación de sus miembros. Principiando en cuanto vida colectiva e impersonal de la comunidad, llega a confundirse, como hemos visto, con la personalidad individual del jefe; y es probable que se diera un estadio en que sólo éstos y los héroes poseyesen almas inmortales. La tradición de tal fase parece sobrevivir en la edad del bronce de Hesíodo: se trata allí de una estirpe de inmortales que componen los héroes que pelearon en Troya y Tebas pero que no incluye a la masa indiferenciada de sus seguidores.[45]

La atribución equitativa de la inmortalidad a todos los seres humanos recibió quizá parcial ayuda de la aparición de la familia patriarcal, como unidad de una nueva estructura de la sociedad. La familia difiere del originario grupo indiferenciado en que es orgánica: el padre, la madre, el hijo y la hija ostentan cada uno distinta función en la economía del hogar y ello comporta una «naturaleza», esencia, o «alma» distintas.[46] No hay duda, empero, de que a este resultado contribuyeron muchas otras causas.

Una de éstas puede haber sido la imagen del sueño o de la memoria, en que algunos investigadores han buscado todo el origen de la creencia en la inmortalidad.[47] En lo referente a tal imagen (*eidolon*), cabe hacer notar que ésta es, ya desde su origen, individual, o sea, que es la «forma» (*eidos*) visible o apariencia que se reconoce como perteneciente a una persona individual a la que se ha visto y conocido. De este modo, tal imagen sería en particular afectiva a la hora de posibilitar la idea de que alguna parte del ser humano sobrevive a la muerte.

La psicología de Homero nos muestra que este *eidolon* puede permanecer distinto de esa otra suerte de alma que hemos considerado hasta aquí, el alma de la sangre en que residen los poderes vitales o *mana*. El hombre, en Homero, posee dos almas. Su

45. *Erga*, v. 156 y ss. Éstos son ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, ἡμίθεοι, y ὄλβιοι ἥρωες, para quienes la tierra produce fruto tres veces al año: hasta tal punto es grande la cantidad de *mana* de la fertilidad que han traído con ellos de las Islas de los Bienaventurados.

46. Algunos sofistas se complacían en buscar definición para la *virtud* del padre, de la esposa, etc., o sea, para su función específica.

47. A. E. Crawley (*The Idea of the Soul*, Londres, 1909) ha defendido la memoria-imagen de una forma interesante y nueva, contra la vieja teoría del sueño. No quisiera dar la impresión de que, incluso destacando la importancia del alma-grupo, no valoro debidamente esos otros factores.

eidolon o *psyche* se escapa de la boca en el momento de morir y tiene una forma reconocida que puede, por algún tiempo, visitar los sueños de los sobrevivientes. Pero no existe hasta el momento de la muerte ni se lleva al mundo de las sombras parte alguna de su fuerza vital. Esta última reside en la segunda alma (θυμός), cuyo vehículo visible es la sangre, y sólo si bebe sangre puede el *eidolon* recobrar su «razón» (φρένες) o conciencia. En el alma mortal hallamos otra vez la misma combinación de sangre y *mana* que constituía el continuo simpático de la magia primitiva. Si la comparamos con el *eidolon* individual y reconocible, ésta es menos personal —la misma en todos los hombres— y por eso lleva la impronta de su original carácter colectivo.[48]

La distinción entre estos dos tipos de alma es importante para el curso ulterior de la psicología filosófica. El alma *eidolon*, la forma o imagen reconocible, lo es en cuanto objeto (y más tarde sujeto) del *conocimiento*; por su parte, el alma de la sangre lo es en cuanto principio de *movimiento* y fuerza. Bajo esos dos títulos Aristóteles agrupa, en el primer libro de su *Psicología*, las teorías formuladas por sus predecesores acerca de la naturaleza y funciones del alma.[49]

De esta suerte llegamos, al fin, a las nociones de un *ker*, *daimon* y *moira* individuales. El *ker* es un *eidolon*, o duende alado, de siniestro aspecto, o sea, es un objeto de temor. Si se enoja y trama vengarse es una Erinia. Considerado como asignación del individuo al nacer, constituye su *moira*, o sea, la extensión o límite de su fuerza vital o el aspecto negativo y represivo de su hado. Al derivarse de un grupo ya desvanecido, la *moira* es por necesidad nebulosa, negativa, irreal. El *daimon* (*genius*) de una persona conserva, por otro lado, ese elemento de poder benéfico, de *mana* funcional. Cuando, por ejemplo, Heráclito afirma que el carácter de un hombre es su *daimon*, quiere decir que es la fuerza que confirma su vida desde dentro y configura o

48. Para la psicología homérica, véase Rohde, *Psyche*, cap. I. Entre los melanesios sucede que «si un hombre contiene *mana*, éste reside en su "parte espiritual" o "alma", la cual, tras la muerte, se convertirá en un fantasma (...). No todo hombre posee *mana*, ni todo fantasma tampoco; pero el alma de un hombre de rango se convierte, por eso, en un fantasma de rango (...). *Mana* puede aproximarse a significar "alma" o "espíritu", aunque sin la connotación de tener apariencia fantasmal» (Marett, *Threshold of Religion*, p. 134).

49. Véase más adelante, § 77.

deshace su fortuna y no un «destino» que le fuese asignado desde fuera.[50]

65. La formación de los dioses personales, místicos y olímpicos

Ésta es, en su más breve bosquejo, la historia del rey y del héroe, proceso que conduce a la noción de alma individual. Nos quedan, pues, por considerar los otros dos tipos de seres divinos que reconoce el politeísmo heleno: el dios mistérico y el olímpico. Trataremos de exponer su naturaleza y origen recurriendo a nuestra concepción de los dos estanques de *mana* en que se dividía el continuo simpático original. La diferencia esencial entre esos dos tipos de dioses —diferencia que persiste a pesar de todas las reacciones acaecidas entre ellos— consiste en que el dios mistérico es, desde el principio al fin, el *daimon* de un grupo humano, mientras que el dios olímpico se desarrolla a partir del *daimon* de un dominio local. O sea, un *daimon* que ya se ha tornado desemejante de sus adoradores.[51]

66. El dios mistérico

El dios mistérico típico de la religión helena es, por supuesto, Dioniso. En su caso, la organización cultural refleja el hecho esencial de que se trata del *daimon* de un grupo humano. Desde siempre es asistido por este grupo, llamado su *thiasos*, ya sea en la forma idealizada de un cortejo de ménades y sátiros o en la turba real de sus devotos humanos, las bacantes y sus equivalentes masculinos. El grupo, además, se convierte en una unidad religiosa, no política, o sea, en una iglesia y no en un estado. Se

50. Cf. Isócrates, IX, 25, quien al hablar de Euágoras dice: *τοσαύτην ὁ δαίμων ἔσχεν αὐτοῦ πρόνοιαν, ὅπως καλῶς λήψεται τὴν βασιλείαν, ὥσθ' ὅσα μὲν ἀναγκαῖον ἦν παρασκευασθῆναι δι' ἀσεβείας, ταῦτα μὲν ἕτερος ἔπραξεν, ἐξ ὧν δ' οἷόν τ' ἦν ὁσίως καὶ δικαίως λαβεῖν τὴν ἀρχήν, Εὐαγόρᾳ διεφύλαξεν*. En lo referente al genio guardián del individuo, consúltese Rohde, *Psyche*, 3.ª ed., II, 316.

51. Nunca se efectuó distinción más acertada entre estos dos tipos de religión que la debida a Friedrich Nietzsche con su *Geburt der Tragödie*, obra de intuición tan imaginativa y profunda que superó a la erudición de toda una generación.

trata de una sociedad secreta y misteriosa; la admisión es cosa de iniciación, pues Dioniso es una divinidad errante y no una parte fija de una religión oficial y estatal a la que todo ciudadano, por derecho de nacimiento, puede acceder. Su iglesia, en consecuencia, es una organización metasocial y, en esencia, del mismo tipo que la secreta sociedad mágica con la que, de hecho, se amalgama fácilmente si es que no surgió de ella de una forma directa.[52]

Ciertamente, Dioniso representa no sólo el alma o la vida del grupo humano, sino también la vida de toda la naturaleza animada. Pero es menester destacar que esa vida de la naturaleza está moderada según el ciclo de la vida humana. La rueda estacional de la vegetación —su muerte en el invierno y su renacer en la primavera— es una transcripción ampliada de las fases de la existencia del hombre: el nacimiento, la muerte y el renacer en la rueda de la reencarnación. De aquí que, en este tipo de religión, la estructura sea temporal: el retornante círculo del año que comienza donde acaba; mientras que en el caso de los dioses olímpicos la estructura es espacial, a saber, la ordenación en dominios de la Moira. De aquí también que el culto místico englobe todas aquellas antiguas ceremonias mágicas (en que, al principio, predominaba la magia de carácter sexual) destinadas a favorecer por cooperación simpática, el nacimiento, la floración y el fruto de árboles y plantas. Esta religión se atiene, pues, al principio simpático de que toda la vida es una y concibe a la naturaleza bajo la forma en que parece conservar sus procesos en más íntimo contacto con las fases de la experiencia humana. Así Dioniso y los restantes dioses mistéricos son, en lo fundamental, *daimones* humanos, por más naturalizados que estén; y el curso de su evolución es, en esa medida, el reverso del proceso por el cual un dios olímpico, de ser un *daimon* impersonal de un dominio, se vuelve cada vez más humanizado, o —como nosotros decimos— antropomórfico.

Puesto que el dominio de un dios mistérico es, siempre y en primer lugar, la sociedad humana, de la que inmediatamente surge, por eso puede seguir siendo humano a la par que divino. Y aquí está el secreto de la vitalidad de las religiones místicas.

52. Por supuesto, no niego que, al principio, el grupo no fuera local y tribal; aquí me limito a describir un estadio ulterior, en el cual la religión ya había perdido sus raíces locales.

Su rito característico es sacramental, o sea, un acto de comunión y reunión con el *daimon*. Su efecto puede concebirse bajo dos aspectos complementarios: como *entusiasmo* —el dios penetra en su grupo y los fieles se tornan ἔνθεοι—; o bien como *éxtasis* —el hombre se eleva por encima de la prisión de su individualidad y se pierde en la vida común del todo, se convierte en «inmortal» y «divino»—. De esta suerte, el dios sigue siendo humano y daimónico al unísono, perpetuamente recreado, a cada celebración del rito, en la emoción colectiva de su congregación. El ritual orgiástico asegura que el tránsito del plano humano al divino quede franco y se verifique de forma continua. Así aquel dios puede penetrar en el hombre y éste puede convertirse en aquel dios.[53]

En teología, esa misma verdad se refleja en el hecho de que Dioniso, incluso cuando su adoración se vio influida por los cultos olímpicos, jamás se trocó plenamente en uno del Olimpo. Su ritual, al renovar perpetuamente el lazo de unión con su grupo, le trababa para que se apartase de su dominio y, como habían hecho los dioses olímpicos, ascendiera a un cielo trascendente y remoto. Además, una religión mistérica es, por necesidad, monoteísta o panteísta. Al predicar la unidad de toda la vida, despacha al politeísmo con la doctrina de que todos los dioses son sólo diversas formas de un único principio divino, o sea, «una naturaleza con muchos nombres». En consecuencia, Dioniso no pudo, a despecho de los grotescos intentos de los teólogos, encajar en un lugar subordinado de la comunidad olímpica. Él era el dios de su iglesia —grupo no social u orgánico, sino definido precisamente en virtud de su relación única con su *daimon* o alma. Un grupo de esas características sólo puede tener un dios.

Resulta fácil de advertir cómo este esquema místico, mejor que el olímpico, proporciona el escenario adecuado para figuras semidivinas y semihumanas como Pitágoras, Buda y Jesús, o sea, para profetas reales que vivieron y quienes, en vida o tras su muerte, se convirtieron en *daimones* de sociedades religiosas. Las distintas etapas de la deificación de Cristo nos proporcionan una ilustradora analogía con la tentativa de convertir a Dioniso en uno del Olimpo. El proceso muestra la misma tensión entre fuerzas opuestas. La tendencia ensalzadora es la afiliación metafísica a un dios padre ya trascendente, la importancia concedida a la naturaleza divina amenaza con excluir a la humana y arrancar al *daimon* de su grupo para elevarlo a un cielo de abstracción filosófica. Pero el triunfo completo de esta tendencia queda frustrado por aquellos ritos místicos que reconstituyen perpetuamente el sentido emocional de comunión y que cumplen la promesa de que «donde quiera que dos o tres de vosotros se reúnan en mi nombre, allí estaré yo en medio de ellos». En los países latinos, la relación humana y real entre la Madre y el Hijo ha eclipsado casi del todo la de la Paternidad, que nunca fue más que una relación metafísica.[54] Los entes verdaderamente vivos del culto cristiano son las figuras de varones y mujeres reales, tales como la Virgen, su Hijo, los santos y los mártires, y no las otras dos Personas de la Trinidad, ni los ángeles, en quienes los Padres de la Iglesia reconocieron a los *daimones* del paganismo.

Así, pues, en este tipo de religión el hecho central es el grupo humano que goza de un tipo de solidaridad inorgánico y homogéneo[55] y cuya unión queda sellada por esa relación, merced a la que el hombre puede participar de lo divino y, a la inversa, lo divino puede penetrar en el hombre. Esa relación es la génesis de las filosofías místicas, de los sistemas monistas y panteístas que sostienen que el uno puede trocarse en los muchos y, sin embargo, seguir siendo uno. A la vez, tiende a lo idealista, en el sentido de que es ultraterrenal: el uno no sólo está dentro sino más allá y por encima de los muchos y es más real, por ser más poderoso, que ellos. En consecuencia, los muchos —en cuanto tales— están condenados a la irrealidad, a ser mera «semejanza» o apariencia, representaciones a medias falsas de la única realidad.

67. El dios olímpico

En casi todos los aspectos importantes, el dios olímpico presenta un llamativo contraste con el dios mistérico. Con los adelantos efectuados por sus devotos en la adquisición de autoconcien-

53. Schol. Ar., *Los Caballeros*, 406: βάκχον οὐ τὸν Διόνυσον ἐκάλουν μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς τελοῦντας τὰ ὄργια.

54. Jacques Raverat me señala que, para el campesino francés, el padre humano ha desplazado al divino. Su trinidad es, pues, Jésus-Marie-Joseph.

55. De ahí el comunismo y la igualdad vigentes en la Iglesia primitiva y entre los pitagóricos.

cia, aquél ha progresado hasta el estadio de ser una personalidad casi individual. Cual el héroe de la tribu, los poetas le han conferido un carácter definido y una historia personal. Anda por su propio pie y está desvinculado de la comunidad humana: no posee ni iglesia ni *thiasos*. Las principales características de la religión olímpica pueden deducirse de ese hecho fundamental.

Puesto que no es factible que un dios de ese tipo sea el alma o *daimon* de ninguna congregación humana, la relación del devoto con él no podrá ser la de comunión: los adoradores carecerán de la posibilidad de recrearle y alimentarse con la experiencia emotiva inherente a los ritos místicos. Así, ese dios y sus fieles no forman un grupo compacto, sino que se oponen, al modo de una unidad social y política, al poder de la naturaleza, por lo cual sólo puede subsistir una relación externa, de tipo contractual o comercial.[56] Por tanto, el rito característico de la religión olímpica será el sacrificio comercial, el que se contempla a guisa de don o soborno a cambio del cual se otorgan los beneficios. Este ritual reemplaza al intento de ordenación directa por obra del brujo, que aún creía que su propio *mana* era equiparable al *mana* divino de la naturaleza. Quien ya no se siente lo bastante fuerte como para mandar, recurre a la persuasión y a los métodos comerciales del trueque.[57]

Además, en el caso del dios olímpico no existe ese lazo de unión que veda al dios mistérico salirse enteramente de su dominio. El dios olímpico se desprende de sus funciones y, de esta manera, se desvincula de la vida terrestre. Cuanto más antropomórfico se torna, menor será su contacto con su región natural. La formación de una religión panhelénica entrañó que los dioses olímpicos abandonasen sus dominios y pasasen a formar una comunidad propia en la cumbre de una montaña para, finalmente, abandonar ese Olimpo terrenal y desvanecerse en el firmamento. Así, la naturaleza, abandonada por los dioses, quedó expedita para la ciencia.

El agrupamiento de los dioses en una familia patriarcal comporta (como ya vimos en el caso de la sociedad humana) la diferenciación de sus funciones. Los dioses, como dice Herodoto, pasaron de ser una pluralidad indistinta de *daimones* impersonales a poseer «artes» y «figuras» separadas, y a formar así un grupo de tipo orgánico. De esta manera y gracias al extraordinario don de concretar de la imaginación helena, los dioses adquirieron personalidades sobremanera diáfanas. Pero, aunque un dios de esta índole pueda convertirse en un individuo, esa *persona* será, en realidad, sólo una máscara vacía y no un individuo auténtico. Un dios que jamás fue hombre nunca podrá adquirir individualidad, por la simple razón de que la base indispensable de la individualidad es ese mundo único de la experiencia interna y la externa que todo ser animal real posee, pero que ningún otro puede poseer. Al dios olímpico nunca le será posible ser otra cosa que un *eidos*, una *species*. En cuanto tal, además, carece de principio interno de vida y desarrollo: es inmortal e inmutable. La única vida que jamás fue la suya es la energía daimónica y sobrenatural de su dominio, derivada de su hontanar en la emoción humana. Cuando abandona su dominio y se retira al Olimpo humanizado, se le escapa el *mana*: ¿adónde va a parar?

56. Cf. el análisis de la religión presente en el *Eutifrón* platónico.
57. Cf. Platón, *República*, 364 B, donde el mago mendicante describe su poder, a la vez, como «proveniente de los dioses» (δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη) y, sin embargo, proclama que es él quien «induce a los dioses a *servirle*» (τοὺς θεοὺς πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν).

Sin duda que gran parte de él sigue retenido por la divinidad local: Atenea en Atenas, Hera en Argos y demás. En efecto, no se trata de que el sistema olímpico reemplace y aniquile el culto de un espíritu local más de lo que la teología católica haya logrado al universalizar sus divinidades. La Virgen patrona de un pueblo es diferente de la de otro e incluso pueden estar enemistadas.[58] Sin embargo, para espíritus más refinados, estos dioses locales perderán lustre y vigor en virtud de la mera existencia de un panteón olímpico en que ya sólo tienen carta de semiciudadanía. Los dioses pierden sus raíces, y el poder que aún es suyo no se torna local, sino cósmico.

68. Los dioses y los elementos

Nos parece descubrir un intento por asignar a los dioses nuevas *moirai* en aquel *dasmós* cósmico de las regiones elementales que describimos en el capítulo primero. Ya hicimos notar que aquel

58. Véase Alphonse Daudet, «La Diligence de Beaucaire», en *Lettres de mon Moulin*.

procedimiento fue artificial y tardío. Parece basarse en un primitivo complejo elemental, que comprende los poderes referentes a la consecución del alimento humano: el rayo (fuego), la lluvia, las nubes y la tierra. Éstos, al principio, se agrupaban en una pareja: la tierra y la nube tonante, que se rompe como un fuego y desciende en forma de lluvia para fertilizar el suelo seco en el matrimonio primordial del Cielo y la Tierra, a los que Eros une. En el triple *dasmós* de los hijos de Cronos, los tres dioses se dividen en los tres agentes supraterrenales. Zeus es el dios del trueno, de toda luz, fuego y calor, que, por razones políticas o de otro orden, prevaleció. De modo similar, Poseidón llega a ser el representante de todos los poderes de la humedad, de pozos, ríos y mares; Hades es señor del aire oscuro y frío, o sea, las nubes y la tiniebla occidental. La Tierra, sin embargo, les queda a los tres como propiedad común; pero el agricultor aprende ahora a mirar al cielo buscando aquellas potencias que otorgan prosperidad.[59]

En el clima del Mediterráneo, con su verano carente de lluvia, las preocupaciones naturales del labriego y, en consecuencia, muchos de sus ritos religiosos, se concentran en los poderes del calor y el frío, de la humedad y la sequía. El año se divide en los períodos bien definidos —el *θέρος* y *χεῖμα*, en Homero— en que el calor y la sequía se alían en contra del frío y la humedad;[60] y cada pareja de aliados posee la mitad que le está asignada y predomina —como Empédocles afirma de sus elementos— «según gira la rueda del año». Para el labrador, el comportamiento del universo es satisfactorio cuando la agresión de estos contrarios en pugna queda dominada y equilibrada, y el campesino obtiene la porción suficiente de cada uno, evitando el exceso. De su debida mezcla y armonía surgen las cosas individuales que le interesan: el nacimiento, la floración y el fruto de sus cosechas y árboles.[61]

59. La batalla de los dioses, que aparece en Ferécides, ocurre entre los hijos de la Tierra, por un lado, y el Dios-Cielo, con los espíritus del fuego, del agua y del viento, por el otro; véase Eisler, *Weltenmantel,* II, 660. Respecto a la *Titanomachia,* consúltese J. E. Harrison, *Themis,* p. 453.

60. Esta oposición aparece en algunos lugares; cf. el discurso del heraldo en el *Agamenón,* de Esquilo, 655: *ξυνώμοσαν γάρ, ὄντες ἔχθιστοι τὸ πρίν, πῦρ καὶ θάλασσα,* y en el prólogo de *Las Troyanas,* de Eurípides, donde se da idéntica alianza impía con ocasión similar: Atenea, que aporta el trueno y el fuego de Zeus (80), y Poseidón, que desencadena un temporal en las aguas.

61. Hipócrates, *De Nat. Hom.,* 7: *ὡς γὰρ ὁ ἐνιαυτὸς μετέχει μὲν πᾶς πάντων καὶ τῶν θερμῶν καὶ τῶν ψυχρῶν καὶ τῶν ξηρῶν καὶ τῶν ὑγρῶν. . . .* Platón, *Banquete,* 118 A, citado más adelante, § 70.

Ya en Homero está lo suficientemente claro que tanto Zeus como Poseidón han perdido contacto con sus elementos y que los gobiernan sólo a guisa de propietarios absentistas. La mayor parte de su tiempo está ocupada por intereses del todo ajenos, como el desarrollo del sitio de Troya. Ello significa que son los elementos mismos quienes reconquistan el *mana* y la potencia divina que un dios que abandona su dominio no puede llevar consigo. Lo caliente (el rayo, el fuego), lo frío (la niebla, las nubes, el aire), lo húmedo (la lluvia, el mar, el agua) y lo seco (la tierra) se quedan sólo como elementos dotados de energía daimónica, sobrenatural. Así se convierten en las cuatro formas primordiales de *physis.* La perpetua guerra de estos poderes opuestos continúa, ante nuestros propios ojos y de manera harto obvia, en los procesos naturales. En los fenómenos de evaporación y precipitación, vemos «al fuego del sol y de las estrellas nutriéndose de la exhalación de las aguas»,[62] lo cual constituye, para los primeros físicos, el tipo de «rarefacción y condensación» merced al cual se explica el cambio cualitativo.[63]

Ahora podemos entender por qué Anaximandro destaca de esa manera el orden de tipo departamental de los cuatro elementos contrarios, así como su guerra y agresión. Y, sin embargo, no hemos de perder de vista el principio fundamental de la Moira, ordenador de la distinción de los dominios espaciales. Antes de abandonar la religión en aras de la filosofía es menester presentar un aspecto más de tal principio, pues éste nos mostrará un nuevo contraste —de importancia vital— entre la religión olímpica y la mistérica.

69. El dios olímpico quedó desvinculado del hombre

Al faltarle ese nexo místico de comunión, el dios olímpico se retira tanto del ámbito humano como de la naturaleza. Un principio cardinal de la teología olímpica es que un hombre no puede convertirse en un dios o en «inmortal», ni un dios en un hombre. Cada uno está confinado a su propia región y la frontera establecida por la Moira no puede ser —ni debe ser— violada. Sin nutrir-

62. Aecio, I, 3, 1 (sobre Tales).

63. Véase Heidel, «Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy», *Arch. f. Gesch. d. Phil.,* XIX, 333, y O. Gilbert, *Meteor. Theorien,* cap. I.

se de la emoción humana y desprendiéndose de su propia e inherente vida, el dios olímpico está condenado a morir de inanición.

Ahora la psicología con que cuentan los dioses es principalmente la de la antigua doctrina de la Moira, reinterpretada en términos de la pasión humana. El poder que invade un dominio y del cual antaño se había dispuesto, con regularidad de ley, para dispensar sus beneficios, se convierte ahora en una voluntad caprichosa y arbitraria que sólo difiere de la del hombre por su mayor fuerza. El aspecto negativo, que protege la frontera contra la agresión proveniente del exterior, es una pasión humana, en algunas ocasiones llamada *némesis* pero más comúnmente conocida como «rencoroso celo» (**φθόνος**). La preeminencia de esa pasión en la psicología del dios olímpico, por más que frecuentemente haya parecido indigna, se hace inteligible cuando comprendemos que abarca la mitad del campo de la moralidad divina —de hecho, mucho más de la mitad, en el sentido de que el dios es más celoso del respeto debido a su posición y privilegios que no de cualquier otro deber para con sus iguales e inferiores. Ello es necesaria consecuencia de la evolución de su personalidad humanizada. El dios que desarrolla ese poco del «yo», pierde su sentido del deber. Así, ya no consistirá principalmente en su función, la cual era, en el origen, su razón de ser: aquél olvida que su utilidad fue antaño todo lo que poseía. La historia del vocablo **τιμή** ilustra esa transición. En Hesíodo conserva gran parte de su sentido original: así la **τιμή** de un dios es el *cargo* que determina su *rango*; es lo mismo que su **γέρας** o privilegio de hacer determinada cosa, de ejercer en un dominio específico. Sin embargo, cuando llegamos al dios olímpico evolucionado nos encontramos con que la carga de la **τιμή** se traslada de éste a sus devotos: ahora pasa a significar el *honor* que éstos tienen obligación de tributarle y no el servicio que él hubiera de rendirles. Todo acto de benevolencia por su parte es acto de gracia, con el que acaso —o tal vez no— pague los debidos sacrificios. Además, su *némesis* ya no es la «distribución» de cosas buenas; ese sentido del término se muda por completo para significar la ira que le asalta contra la presunción del adorador de esperar demasiado de él.

Como otros funcionarios, este dios tiende a retirarse en una actitud de lejanía y majestuosa condescendencia y a insistir, en

consecuencia, en que los hombres conserven sus distancias. El mensaje dispensado por Apolo a sus devotos era: «conócete a ti mismo y no vayas demasiado lejos». La moralidad griega del tipo olímpico está gobernada por este precepto. Ten conciencia de ti, hazte, saca el mejor partido de ti, hasta esa barrera que limita tu campo, pero no te olvides de tales límites y no pierdas la cabeza: sé **σώ-φρων**. Ir demasiado lejos constituye **πλεονέξια**, o sea, «tener mayor porción que la justamente asignada», **ὕβρις**, o «incurrir en desmesura», o bien **ὑπερβασία**, «transgresión», invasión de la esfera que el prójimo tiene derecho a ocupar íntegramente. Con la rapidez de esa descarga eléctrica, tal intromisión será recibida con una descarga de **φθόνος**.

70. Las doctrinas olímpica y mística de Eros

Una vez más Cielo y Tierra se han separado, ha nacido la Abertura; y la teología olímpica es categórica al afirmar que Eros no puede salvar tal abismo. El espacio que se abre entre el Olimpo y la Tierra se convierte en una gran sima moral que los mortales jamás podrán cruzar:

> De una raza, de una sola, son hombres y dioses; tanto unos como otros sacamos nuestro alentar del vientre de una madre; pero nuestros poderes están de lejos partidos y ellos nos separan: aquí nada hay, y allí, con fuerza broncínea, una sede incólume, eterna, habita el cielo que está arriba.[64]

Y es significativo que el tipo de pecador que predomina sea el que intenta vadear ese abismo y busca cohabitar con la reina del Cielo.

> El Destino y el Ingenio, los más viejos de los dioses, son los señores de todo; pero la Fuerza no tiene aladas sandalias. Que ningún mortal intente subir al cielo ni buscar el lecho de Afrodita, la reina de Chipre, ni de ninguna de las bellas hijas de Poro, cuya morada es el mar... Pues hay una venganza de los dioses.[65]

64. Píndaro, *Nem.*, VI, 1. Cf. frag. 104*c* (Schröder): τιμαὶ δὲ βροτοῖσι κεκριμέναι.

65. Alkman, *Partheneion*, v. 13:

κράτησε γὰρ Αἶσα παντῶν
[καὶ Πόρος] γεραίτατοι

Así, los dos crímenes de Ixión consistieron en ser el primero en «derramar sangre hermana» y en que «intentó yacer con la consorte de Zeus».[66] Titios, otro pecador típico, cometió el mismo acto de agresión ilícita.[67] Es de señalar que el coro del *Prometeo Encadenado,* al invocar a las *Moirai,* ruega que jamás compartan el lecho de Zeus ni intenten desposar a ninguno de los celícolas.[68] Hacer tal cosa equivaldría a salirse de la Moira de los humanos —la tierra—, e invadir la Moira celestial de los dioses olímpicos. El «Ingenio» (Poro) y su hijo Eros pasan de este modo a ser concebidos como símbolos de la ambición ilícita y presuntuosa, cual la insolencia y violencia de los pretendientes de Penélope, «faltas que llegaban hasta el férreo cielo».[69]

[θιῶν· ἀλλ' ἀπ]έδιλος ἀλκά.
[μήτις ἀνθ] ρώπων ἐς ὠρανὸν ποτήσθω,
[μηδὲ πει]ρήτω γαμῆν τὰν 'Αφροδίταν,
[Κυπρίαν] ἄνασσαν, ἤ τιν'
[ἠνειδ-]ῆ παῖδα Πόρκω
[εἰναλίω. Χά]ριτες δὲ Διὸς δόμον
[εἰσβαινου]σιν ἐρογλέφαροι . . .
ἔστι τις θιῶν τίσις.

Este pasaje resulta muy instructivo. *Aisa* es un sinónimo de *Moira; Poros,* el «ingenio», señorea en todo aquello que no está prohibido ni vedado por Aisa. (Así, en Tucídides la γνώμη, la previsión y decisión humanas, y la Τύχη se reparten el mundo; véase a este respecto mi obra *Thucyd Mythistoricus,* p. 105.) En el *Banquete,* de Platón (203 B), Poros es el padre de *Eros* —el Eros que, *en efecto,* pasa de la tierra al cielo; y así podemos entender por qué el escolio del fragmento de Alkman dice que Poros es el *Caos* de Hesíodo: ὅτι τὸν Πόρον εἴρηκε τὸν αὐτὸν τῶι ὑπὸ τοῦ 'Ησιόδου μεμυθευμένωι χάει. Pero la Fuerza, el *mana* humano, no posee aladas sandalias para cruzar el «Caos». «Eros» es, pues, una pasión perniciosa. Únicamente la *Charites* (la Victoria) puede, en su inocencia, exaltar al humano hasta los dioses. (Cf. Empédocles, frag. 116: χάρις στυγέει δύστλητον 'Ανάγκην.) Éstos son ἐρο-γλέφαροι: Eros habita en sus ojos y, por tanto, podrán levantarlos hasta el cielo.

66. Píndaro, *Píticas,* II, 30: αἱ δύο δ' ἀμπλακίαι | φερέπονοι τελέθοντι· τὸ μὲν ἥρως ὅτι | ἐμφύλιον αἷμα πρώτιστος οὐκ ἀτὲρ τέχνας ἐπέμιξε θνατοῖς, | ὅτι τε . . . | Διὸς ἄκοιτιν ἐπειρᾶτο. Χρὴ δὲ καθ' αὐτὸν αἰεὶ παντὸς ὁρᾶν μέτρον. Por mi parte, sospecho que en el primer crimen, «la mezcla de sangre hermana», tenemos una reminiscencia no comprendida debidamente de la introducción del matrimonio patriarcal dentro de la serie de grados prohibitivos del sistema matriarcal, que sabemos prevaleció entre los locrios. Es posible que ambos crímenes fuesen sólo dos formas de considerar el incumplimiento del tabú.

67. Píndaro, *Píticas,* IV, 90.

68. Esquilo, *Prometeo encadenado,* 984: μήποτέ μ', ὦ πότνιαι Μοῖραι, λεχέων Διὸς εὐνάτειραν ἴδοισθε πέλουσαν· μηδὲ πλαθείην γαμέτᾳ τινὶ τῶν ἐξ οὐρανοῦ.

69. *Odisea,* XVII, 565: τῶν ὕβρις τε βίη τε σιδήρεον οὐρανὸν ἵκει.

De acuerdo con esta condenación de Eros por boca de la teología olímpica, hallaremos que la tradición científica de la filosofía —derivada de aquella teología— destaca la justicia y la necesidad de la separación de los elementos y considera su «mezcla» o maridaje como injustos. Tal era la postura de Anaximandro. Por otro lado, las escuelas místicas se decantan por una visión de Eros del todo opuesta a esa última, que todo lector del *Banquete* platónico y, sobre todo, del discurso de Diotima reconocerá como característica de la religión de los místicos.

Uno de los personajes del *Banquete,* Eriximaco, médico pitagorizante, pone en claro contraste las dos concepciones de Eros, la olímpica y la mística. Oponiéndolo al Eros al que acompañan el exceso y la insolencia (ὁ μετὰ τῆς ὕβρεως Ἔρως) habla del Eros ordenado (κόσμιος) quien de verdad es el principio que une entre sí a todas las cosas en un orden, *cosmos,* o armonía. Ambos Amores están presentes, afirma, en la mezcla de las estaciones del año; y cuando lo caliente y lo frío, lo seco y lo mojado se regulan en sus relaciones recíprocas por ese Amor que es ordenado, entonces se mezclan en templada armonía, otorgan un año feliz a los hombres, plantas y animales, y no se causa injusticia alguna. Sin embargo, cuando es el Amor desordenado y excesivo el que prevalece en las estaciones anuales, entonces advienen grandes estragos e injusticias que causan la peste y otras enfermedades. El granizo, las heladas y el enmohecimiento obedecen a esta agresión y carencia de ajuste en el orden (πλεονεξίας καὶ ἀκοσμίας). Tal es el punto de vista del médico, quien considera que todo su arte está relacionado con el establecimiento de ese Eros de orden y armonía entre los dos opuestos en lucha dentro del cuerpo, siendo compelido cada uno por el Eros maligno a usurpar el terreno de su antagonista y a causar «injusticia» y enfermedad.[70]

Más adelante pasa a exponerse en este diálogo una concepción más profunda del Eros cósmico con el discurso de Diotima. Nos es imposible seguirlo aquí detalladamente, pero apuntemos tan sólo el pasaje que contradice de manera directa la doctrina olímpica de la sima infranqueable entre los dioses y los hombres. Eros es un *daimon* y, por tanto, un intermediario entre el mundo de los hombres y el divino. Él «colma el intervalo existente

70. Cf. Platón, *Leyes,* 906: τὴν πλεονεξίαν, ἐν μὲν σαρκίνοις σώμασι νόσημα καλούμενον, ἐν δὲ ὥραις ἐτῶν καὶ ἐνιαυτῶν λοιμόν, ἐν δὲ πόλεσι καὶ πολιτείαις τοῦτο αὖ τὸ ῥῆμα μετεσχηματισμένον ἀδικίαν.

entre los dos, de manera que el universo esté unido en un todo».[71] Creemos que, Plutarco sin lugar a dudas, está en lo cierto cuando asocia esta doctrina con los cultos místicos centrados en torno a figuras de sufrientes *daimones* como Adonis, Osiris o Dioniso, cuya pasión (*πάθη*) y muerte muestran su cualidad de participadores en una vida común con todas las cosas que viven y mueren, y nacen de nuevo en la naturaleza.[72] Cuando en filosofía pasemos a la tradición mística, nos resultará claro cuán fundamental es esta doctrina, según la cual Dios no está desvinculado del hombre, ni el hombre de Dios, y que no existe un abismo infranqueable entre la tierra y un cielo broncíneo, sino que todas las cosas están conjuntadas en armonía y unidas por caminos que son viables. De esta manera, el alma puede aún reconquistar su antigua continuidad con lo divino.

71. De la religión olímpica a la filosofía jonia

Al competir con una religión que ofrecía al hombre la perspectiva de su unión con Dios, resulta fácil comprender por qué hubo de fracasar y perecer la religión olímpica, con su doctrina acerca del celo divino y de la insalvable sima de la Moira, mientras que la religión mística siguió siendo una fuente de inspiración. Los dioses olímpicos se colocaron más allá del alcance de las necesidades y el contacto de la emoción humanas; abandonaron incluso sus dominios de la naturaleza y se halló que el mundo podía seguir funcionando sin su ayuda, de idéntica manera a cómo se descubrió que el magnífico tránsito de nubes y sol, y el cielo diario de los cielos, podía seguir su curso sin la impertinente asistencia de las danzas y los hechizos mágicos. De este modo había madurado ya el tiempo en que la religión dejara paso a la filosofía.

71. *Banquete*, 202 E: *ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι.* En lo relativo a este *ξύνδεσμος*, véase Eisler, *Weltenmantel*, II, pp. 418 y ss.

72. Plutarco, *Def. Orac.*, 415 A: *ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι καὶ μείζονας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θέντες θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τρόπον τινὰ τὴν κοινωνίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταὐτὸ καὶ συνάπτον ἐξευρόντες· εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὗτός ἐστιν, εἴτε Θρᾴκιος ἀπ' Ὀρφέως εἴτ' Αἰγύπτιος ἢ Φρύγιος, ὡς τεκμαιρόμεθα ταῖς ἑκατέρωθι τελεταῖς ἀναμεμιγμένα πολλὰ θνητὰ καὶ πένθιμα τῶν ὀργιαζομένων καὶ δρωμένων ἱερῶν ὁρῶντες.*

La teología olímpica originará un tipo de ésta en que prevalecerá la concepción de exterioridad espacial, del modo como la Moira había dominado a los *dioses*, y tenderá a la discontinuidad y abstracción. Por surgir en un esquema esencialmente politeísta, será pluralista. Y, a la vez, se encaminará resueltamente hacia el materialismo, puesto que, al carecer de la noción de vida en cuanto principio interno y espontáneo, la reducirá al movimiento mecánico que se comunicará de un cuerpo a otro mediante un choque externo. Así hará descender a un mismo nivel lo orgánico y lo inorgánico y pulverizará a Dios y al alma en átomos materiales.

72. La «physis»

Y, sin embargo, cuando pareció que la razón se desprendía de lo sobrenatural y se quedaba a solas con la naturaleza, la pregunta estaba ahí: ¿Qué era esa naturaleza, esa *physis*, con que se había quedado? No podía ser, sencillamente, el mundo visible, tal como se presenta a la nueva percepción sensorial, si es que algo así —una percepción sensorial desprovista de nociones preconcebidas— pudiese existir como no fuera en una criatura recién venida al mundo.

Esa «naturaleza» de la que los primeros filósofos nos hablan con su confiado dogmatismo es, ya desde el principio, una entidad metafísica; no sólo un elemento natural, sino un elemento investido con vida y poderes sobrenaturales, *una substancia que es también alma y Dios.*[73]

Es, pues, ese mismo material viviente del que los *daimones*, los dioses y las almas fueron paulatinamente tomando hechura. Es ese mismo continuo de materia homogénea, cargada de fuerza vital, que había sido el vehículo de la simpatía mágica, la que ahora se explicita, con el confiado tono de una manifestación obvia, como el substrato de todos los seres y el hontanar de su crecimiento.

73. Cf. O. Gilbert, *Meteor. Theorien*, 703: «*Diese Auffasung der Materie* (en el monismo jónico), *nach der die anderen Elemente Erzeugte des einen sind, bedarf keiner besonderen göttlichen Kraft, die über dem Stoffe als solchem stehend, ihn ordnet und bestimmt, bewegt und leitet: der Stoff selbst, als der Grundstoff und als die abgeleiteten Einzelstoffe, lebt: und als lebend und persönlich gedachtes Wesen bewegt er sich; der Stoff ist die Gottheit selbst, welche, in ihm waltend, eins ist mit ihm.*»

CAPÍTULO IV

EL DATO DE LA FILOSOFÍA

73. RECAPITULACIÓN

En los capítulos precedentes hemos intentado definir el punto de arranque de la filosofía griega, de aquella representación fundamental del mundo que aún sobrevivió en mentes como las de Tales y Anaximandro, cuando periclitaron los dioses personales de esa religión olímpica ya en exceso elaborada. Nuestra conclusión consistía en que la representación que ellos llamaron *physis* y que concibieron como aquella substancia viva y última de la que el mundo había surgido, podía remontarse a un período de magia en realidad todavía más remoto que el de la religión. Así, en aquella primigenia edad, no se trataba aún de representación alguna, sino de un hecho real de la experiencia de los hombres, a saber, la conciencia colectiva de un grupo en su fase emocional y activa, manifestándose en las prácticas de la magia simpática inicial. Seguramente la necesidad de una representación apareció en primer lugar cuando la emoción y los deseos colectivos no hallaron en los ritos miméticos su satisfacción completa e inmediata. La tensión que tal diferida reacción originara abriría la brecha para elaborar una representación de ese poder que ya no fuese asequible a renglón seguido, sino que hubiera de adquirirse con cierto esfuerzo. Aquí es entonces donde habría surgido la primera concepción de un «algo distinto de nosotros», y este algo es, hemos argüido, precisamente la conciencia colectiva en cuanto tal. Debido a que ésta no es nosotros, comporta el aspecto negativo de un poder moral que impone su férula desde el exterior; y este poder, proyectado al universo, conduce a la concepción de una fuerza suprema, por encima de dioses y hombres, en que están

hermanados el Destino y la Justicia —*Moira* y *Dike*—. Por otro lado, identificamos su contenido positivo con aquel continuo simpático, vehículo del poder sobrenatural, mágico. Éste, en cuanto formador de las funciones y, en consecuencia, de la «naturaleza» de un grupo, podrá tomar cuerpo de manera visible en la sangre, la cual es substrato de todo parentesco o «semejanza» y, por ende, el medio de interacción entre igual e igual. De esa representación primitiva surgieron, por diferenciación, las nociones de alma del grupo y de *daimon*, y, en fin, de alma individual y de Dios personal.

Tales entes imaginarios, almas y dioses, están hechos de idéntico material; su substancia es, simplemente, aquel antiguo continuo simpático, más o menos difuminado ahora. En el caso de los dioses, el proceso fue más lejos de lo que ocurrió con las almas, puesto que los dioses —o al menos los dioses olímpicos—[1] no tienen cuerpo que sea posible ver y tocar; mientras que sigue siendo factible para las almas, que sí tienen esos cuerpos, su identificación con la sangre. Además, la analogía con los dioses coadyuva a prescindir de las substancias visibles y capacita a los hombres para concebir una suerte de substancia espiritual, común tanto a los dioses como a las almas, un fluido o gas vital suprasensible que no pueda ser totalmente identificado con forma alguna tangible o visible de cuerpo. A esa materia móvil y sutil, considerada a la vez como animada y divina —adornada con las propiedades que supuestamente pertenecían al alma y a Dios— los milesios la llamaron *physis*.

74. LA FILOSOFÍA COMO ANÁLISIS DEL MATERIAL RELIGIOSO

En nuestro repaso de la especulación de los griegos, trataremos de mostrar qué sus diferentes sistemas se deducen de las propiedades inherentes, ya desde el principio, a este dato inicial de la filosofía. Los filósofos, todos y cada uno, especularon acerca de la «naturaleza de las cosas», la *physis*; pero la *physis* sobre la que reflexionaban era precisamente esa substancia animada y divina. Las diferentes escuelas se fijaron en uno o en otro de los

1. Hay, evidentemente, dioses que, como el Sol y las estrellas, poseen cuerpos visibles, pero también los desbancan los dioses antropomorfos.

atributos de aquel complejo primitivo, atributo que destacaron hasta la definitiva exclusión de los restantes, o que interpretaron en distintos sentidos, con lo cual llegaron a conclusiones sumamente diversas acerca de la naturaleza de las cosas. Pero parece que apenas rebasaron el contenido de ese dato original. Bien al contrario, da la impresión de que criban y refinan ese material que aquél les proporciona, en un proceso a la búsqueda de claridad y complejidad, en el cual se descubren contradicciones y antinomias latentes que les obligarán a aceptar una opción y a rechazar la otra. De este modo, la labor de la filosofía aparece como la elucidación y clarificación de un material religioso, o incluso prerreligioso. No crea sus nuevas herramientas conceptuales, sino que las descubre mediante análisis cada vez más sutiles y definiciones más ceñidas de aquellos elementos confundidos en su dato original.

Contemplada desde otro punto de mira, que suponemos claro en virtud de lo apuntado antes, la filosofía redescubre en el mundo aquel mismo esquema de representación que, merced a un proceso necesario, se había proyectado en el universo a partir de la estructura y las instituciones de la sociedad en previas etapas de su evolución. Los conceptos y las categorías que el intelecto aporta a su tarea son precisamente aquéllos mediante los cuales el caos de los fenómenos ya se había ordenado y organizado, en un pasado remoto, en los perfiles trascendentes de un cosmos. No ha de sorprender, pues, que parezca que ésos cuadran a su objeto con una suerte de armonía preestablecida. Así nos es factible comparar a aquellos filósofos con los escolásticos medievales, que hallaban complacidos que la teología cristiana podía reconciliarse con el aristotelismo, sin advertir que casi la totalidad de aquella teología procedía, en sus orígenes, de la Academia y del Liceo. Ello explica también el confiado y airoso empaque con que los primeros filósofos, sin dejar resquicio a la duda, proclamaban sus doctrinas sobre aquellas cosas últimas que tantos profetas y adalides del pensamiento, ya desde aquellos días, han deseado ver sin que les haya sido posible. Y también da cuenta de la razón de los métodos apriorísticos de la ciencia primitiva: al seguir las líneas de sus propias concatenaciones de conceptos está ya, *ipso facto*, descubriendo el armazón del mundo.

Además, cuando consideramos lo que se presenta al filósofo para su estudio, concluimos que, en realidad, ello no es el mundo

de las cosas tal como supuestamente existe, en objetiva independencia de la conciencia humana. Se trata, en primer lugar, de una representación, a la que el sujeto, al igual que el objeto, aporta su contribución, y es de todo punto cierto que tal representación no consiste en una serie de impresiones sensoriales inconexas —la efímera caravana de colores, sonidos, gustos y movimientos musculares individuales, inmediatamente presentes en la vida de la sensación de un momento a un momento—. Consiste, por el contrario, en un todo permanente que la concepción organiza y une. Pues aunque cada uno de nosotros vive encarcelado en un mundo que le es propio, centrado en torno a su conciencia, con sensaciones, sentimientos e imágenes que no existen en ningún otro cerebro salvo el suyo, incluso así estamos convencidos de que todos estos mundos encajan juntos en uno y, de alguna manera, el mismo universo, y toda posibilidad de comunicación reposa en la verdad de ese convencimiento. Ése es el mundo común que los filósofos tratan de explicar y entender, y, como hemos intentado mostrar, lo que, al principio, parece más importante en ese cosmos resulta ser de procedencia religiosa y, en consecuencia, social: esto es, un producto no de la invención individual sino de la mentalidad colectiva. Pues cuando el intelecto individual se pone a trabajar sobre él, en eso que se conoce como reflexión filosófica, a duras penas si conseguirá introducir nuevas concepciones, sino que sencillamente analizará el contenido de su dato y deducirá de él sus divergentes sistemas.[2]

75. La «physis» como substancia, alma y divinidad

Para dejar sentada nuestra tesis, de que la filosofía helena, en sus teorías acerca de la «naturaleza de las cosas», no va más allá de los factores elementales que su primer dato, heredado de la religión, ya contenía, necesitamos, en primer lugar, tratar de distinguir esos factores elementales mediante un análisis de alguna manera más detallado. Así, cuando los jonios afirmaban

2. Queda claro, espero, que me refiero aquí a las teorías propuestas acerca de la naturaleza o constitución última del universo, y no a las explicaciones detalladas de diversos fenómenos naturales (el terremoto, el trueno, los meteoros, etc.), que a veces son meras conjeturas, o están deducidas de teorías *a priori* sobre la estructura del mundo, o bien se hallan fundamentadas en una observación auténtica.

que la *physis* de las cosas es el agua, o el aire, o el fuego, nos preguntaremos: ¿Qué designaba el sujeto de tales proposiciones? ¿Cuál era el contenido de esa cosa última a la que de diferentes maneras identificaban con uno u otro de los elementos sensibles?

La esencia de toda esa cuestión se halla contenida en esas tres doctrinas de Tales que ya hemos citado: primera, la naturaleza de las cosas es el agua; segunda, el todo está vivo (tiene *alma* en sí); y, tercera, rebosa de *daimones* o *dioses*.

Primera: Es de señalar que se ha dejado que la primera de estas proposiciones eclipse a la segunda y la tercera, y ello por la sola razón de que se dio el caso de que fue la que interesó a Aristóteles, de cuya escuela se deriva nuestra tradición doxográfica. Los modernos historiadores de la filosofía helena han advertido, por supuesto, que el repaso peripatético de las teorías de sus predecesores que encontramos en el primer libro de la *Metafísica* se basa en su propia distinción de las cuatro causas. De esta forma, su punto de vista no es histórico; lo que le interesaba era señalar el proceso por el cual se llegó a tal distinción y, en consecuencia, agrupa a los primeros pensadores de acuerdo con el hecho de que, en su opinión, reconociesen únicamente una «causa material» o añadiesen a ésta algún principio de movimiento, y demás. Siguiendo tal esquema, el Estagirita coloca la substancia primaria de los milesios bajo el título de «causa material», y la define como «aquello de lo que consisten todas las cosas, de lo que al principio fueron generadas y en lo que al final se disuelven, y su substancia persiste aun cuando sus atributos muden». Los historiadores modernos, aunque conocen los métodos ahistóricos de Aristóteles, aceptan, en general, la importancia concedida a las propiedades «materiales» de la *physis*, como una substancia material y homogénea que ocupa el espacio. No discutiremos más este aspecto de la *physis*, debido a que ya se ha destacado en demasía. Lo que hemos de dejar claro, empero, es que las restantes cualidades que se atribuyen a la *physis* con los nombres de «alma» y «Dios» son, como mínimo, de igual relevancia. Como veremos, las diferencias de opinión relativas a lo que esas propiedades implican, originarán las principales divergencias entre las escuelas filosóficas.

Segunda: La segunda proposición de Tales sostiene que el todo está vivo, que tiene alma en sí (τὸ πᾶν ἔμψυχον). Esta afirmación explica la movilidad de la *physis*. Su movimiento y su poder de generar cosas desemejantes de sí, se debe a su vida (ψυχή), a un principio interno y espontáneo de actividad.[3] Hasta tal punto es errónea la sugerencia peripatética de que los milesios no reconocían un «principio de movimiento». Además, esta alma del universo es idéntica a la misma *physis*. Dicho de otro modo: la materialidad de la *physis* es suprasensible, se trata de una materia de esa estirpe atenuada que se confiere a todos los objetos suprasensibles —almas, espíritus, dioses— así como a toda suerte de *eidola*, fantasmas, conceptos, imágenes y demás.[4] Se trata, pues, de una substancia anímica y no de un «cuerpo», del cual difiere en que ella es intangible e invisible. El agua, el aire o el fuego, en los cuales se la reconoce, se relacionan con ella como lo hace el cuerpo con el alma: esos elementos son personificaciones de la *physis*, pero ésta, en cuanto tal, es alma, con una substancia suprasensible propia —ese mínimo de materialidad sin el que nada puede concebirse. Ésta es una de las razones por la que ninguno de los jonios identificó la naturaleza de las cosas con el cuarto elemento, la tierra. La tierra es, de forma preeminente, algo «corpóreo» —tangible, grave, inmóvil— y, por ende, menos apropiada para ser el vehículo de esa substancia anímica viva. Al mismo tiempo, comprendemos también por qué aquellos filósofos no fueron más allá en su especulación e investigaron las propiedades naturales del agua, aire o fuego, pues éstos son burdos vehículos de esa substancia anímica primordial en que centran su atención. Así, pues, el objeto de su especulación fue, ya desde el comienzo, una entidad suprasensible, metafísica o, por decirlo de otra manera, una representación que además es, como hemos visto, de origen mítico.

Tercera: Finalmente, se declara que esta substancia anímica es «divina» (τὸ θεῖον): el todo, afirma Tales, rebosa de *daimones* o dioses. Este predicado conserva el atributo de la fuerza suprahumana o *mana*, implícita en la noción del continuo mágico y que originó las representaciones gemelas del alma y de Dios. Ya vimos en el último capítulo que la religión helena

3. Cf. Platón, *Leyes*, 892 c: φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα· εἰ δὲ φανήσεται ψυχὴ πρῶτον, οὐ πῦρ οὐδὲ ἀήρ, ψυχὴ δ' ἐν πρώτοις γεγενημένη, σχεδὸν ὀρθότατα λέγοιτ' ἂν εἶναι διαφερόντως φύσει.

4. A este respecto, véanse los valiosos artículos de P. Beck «Erkenntnisstheorie des primitiven Denken, *Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik*, Leipzig, 1904. vol. 123, pp. 172 y ss. y vol. 124, pp. 9 y ss.

incluía dos nociones contrarias de lo divino y de su relación con la naturaleza y el hombre: la noción mística y la olímpica. Así, la divinidad de la *physis* contenía el germen de una latente contradicción, cuyo descubrimiento originará un dilema para la filosofía.

En los párrafos siguientes analizaremos de manera detallada este sumario enunciado acerca del contenido de la *physis*.

76. LA «PHYSIS» COMO ALMA

Como regla general, los filósofos helenos describen la *physis* como si ésta guardara con el universo la misma relación que existe entre el cuerpo y el alma. Así, Anaxímenes,[5] el tercero de los milesios, afirma: «Del mismo modo que nuestra alma es aire y nos ensambla, así también hay un aliento o aire que abarca todo el cosmos.» A este respecto hace notar Aristóteles:

> También hay algunos que afirman que existe un alma difundida por todo el universo: lo que tal vez constituya la razón por la que Tales supuso que todas las cosas rebosaban de dioses. Pero defender esto presenta varias dificultades. Pues, ¿por qué no generaría esta alma un animal, al estar presente en el aire o el fuego, haciéndolo no obstante así cuando aparece en un compuesto de tales elementos, y ello aun cuando se cree que en el primer caso se halla en estado más puro? También sería posible preguntarse por qué el alma presente en el aire es más pura e inmortal que la de las bestias. Y es que, adoptemos cualquiera de estas dos proposiciones, ambas son, ciertamente, irracionales y absurdas. Pues hablar del fuego o del aire como si fuesen bestias es irracional; y, por otro lado, no llamarlos animales resulta absurdo. Parecería, no obstante, que la razón por la que suponen que existe un alma en esos elementos estriba en que el todo es homogéneo con sus partes. De suerte que no pueden por menos de considerar que el alma universal es asimismo homogénea con las partes de ella en los animales, en virtud de que es mediante algo perteneciente al elemento que los rodea (τοῦ περιέχοντος) y que está separado de él y encerrado en los animales, del modo cómo éstos adquieren un alma. Pero si el aire, cuando se corta, permanece homogéneo y, sin embargo, el alma es divisible en partes que no son homogéneas, entonces queda claro que, si bien una parte del alma puede estar presente en el aire, existe, empero, otra que de seguro no lo está. Así, pues, o bien el alma tiene que ser homogénea o bien no puede estar presente en todas las partes del universo.[6]

5. Frag. 2: οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει. Compárese con el «ilimitado aliento» de Pitágoras, situado más allá de los cielos, aliento que el mundo aspira (Aristóteles, *Física*, δ6, 213*b*, 2) y con la «razón divina» de Heráclito, la cual nos rodea (περιέχει) y penetra merced al proceso de la respiración (Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 127). Consúltese Burnet, *E. G. P.*², pp. 79, 120 y 170 y Eisler, *Weltenmantel*, II, 749.

En esta oscura y seca argumentación de Aristóteles reluce la primitiva concepción de la substancia anímica como un continuo material cargado de fuerza vital y diseminado por todas las cosas, o bien «separado y encerrado» en distintas criaturas vivientes. Así, «alma» y *physis* no sólo son análogas, sino idénticas. Los dos conceptos —el alma y la materia última— están aún fundidos en uno solo, exactamente del modo como, en determinado estadio, hallamos que el *mana* y el alma-sangre estaban confundidos en el continuo mágico. La ulterior diferenciación de las dos concepciones sacará a luz una de las contradicciones latentes que dividen a las escuelas filosóficas. Al distinguirse al fin las propiedades de la vida de las de la materia inanimada, los filósofos habrán de escoger entre concebir la realidad última como espíritu o como materia, como lo vivo o lo inerte. Y sea cual fuere su elección, resultará que la naturaleza del alma seguirá siendo igual que la de la *physis*.

77. EL ALMA COMO MOVIMIENTO

Al repasar las doctrinas psicológicas de las escuelas primitivas, Aristóteles hace notar:

6. *De anima*, αV, 17 y ss. El caso del *âtman* de los hindúes parece ser exactamente paralelo al de *physis* y el alma individual en Grecia. En las upanishadas más antiguas se reconoce tan sólo un alma: «Ésa es tu alma, la que mora en todo.» «El que habita en el agua, en la tierra, en el fuego, en el espacio, en el viento, en el cielo, en el sol, etc., y es distinto de cada uno de ellos, pues que éstos constituyen su cuerpo, él es quien desde dentro lo gobierna todo, "él es tu alma, tu guía interior, lo que es inmortal" (...). Este *âtman* es el único que existe y el sujeto cognoscente que hay en nosotros (...). Y, en consecuencia, merced al conocimiento del *âtman* lo conocemos todo (...). El *âtman* creó el universo y después penetró en él como su alma.» De esta forma se origina la posterior concepción del alma individual, encarcelada en el eterno ciclo del *samsâra* y necesitada de liberación. Véase Deussen, *Relig. and Philos. of India, Upanishads*, trad. ingl. 1906, p. 257.

Existen primordialmente dos extremos, en los cuales se sostiene que lo que es animado difiere de lo que no lo es, el movimiento y el acto de la sensación (o percepción): y tales son, hablando en general, las dos características del alma que nos han transmitido nuestros predecesores. (*De Anima, a* 2, 2.)

Los primeros filósofos distinguían, menos claramente que como lo haría después Aristóteles, entre las dos funciones vitales de moverse y de conocer. Por lo que respecta a la primera —el movimiento—, el supuesto primitivo consistía en que todo lo que era capaz de moverse a sí mismo o a otra cosa, estaba vivo —o sea, que la única fuerza motriz existente en el mundo era la vida o, por decirlo mejor, la substancia anímica.[7] De este modo, la existencia del movimiento en el cosmos era ya una prueba inmediata de la doctrina de Tales: «El todo tiene alma en sí.» Aecio[8] describe esa doctrina del modo siguiente: «Por toda la humedad elemental (la *physis* de Tales) se extiende un poder divino capaz de moverla.» Ese poder divino o mágico es idéntico a aquella «alma» que Tales adscribió al imán, porque éste mueve al hierro.[9] Aecio, autor posterior, distingue con mayor claridad que Tales, entre la «humedad elemental» y el poder divino que reside en ella. Para Tales, el alma móvil y el elemento último, reconocido en el agua y que lo invadía todo, eran la misma cosa. Ocurre lo mismo con el «siemprevivo fuego» de Heráclito.

Así pues, al principio, el movimiento mecánico no se distinguía de la actividad vital. Una vez más llegaremos a una encrucijada cuando sea menester establecer una distinción; y antes de que los dos se reconozcan como hechos independientes y coordinados, la ciencia irá al extremo opuesto y, en vez de interpretar todo movimiento como la actividad espontánea e interna de la *physis*, intentará rebajar la vida al plano del movimiento externo y mecánico, comunicado por partículas de materia inerte que chocarán entre sí.

7. Platón, al final de su vida, vuelve a abrazar esta doctrina, y afirma que el «alma» se define como «aquello que es capaz de moverse a sí mismo» (*Leyes*, 896 A), de lo cual deduce la conclusión de que los cuerpos celestes poseen alma y que «todas las cosas rebosan de dioses» (θεῶν εἶναι πλήρη πάντα), como había dicho Tales (899 B). Cf. Aristóteles, *Física*, 265*b* 32.

8. Aecio, I, 7, 11: τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες· διήκειν δὲ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ. En Diógenes Laercio, IX, 7, la afirmación πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη se atribuye a Heráclito. Cf. asimismo Sexto, *Math.*, IX, 76.

9. Aristóteles, *De anima*, *α*II, 14.

78. El alma como conocimiento

La segunda función del alma —el conocer— no se distingue, al principio, de la moción. Así, dirá Aristóteles:[10] «Afirman que el alma siente dolor y gozo, confianza y miedo, y también que se irrita, que percibe y que piensa; y se sostiene que tales estados son movimientos, lo cual podría hacer suponer que el alma misma es movida.» La percepción sensorial (αἴσθησις), o distinguida del pensamiento, se tomó como prototipo de toda cognición, y es una forma de acción a distancia.[11] Además, todas las acciones de esa índole precisaban supuestamente de un vehículo o medio continuo, que uniera el objeto conocido con el alma cognoscente. De esta forma, el alma y su objeto no sólo han de estar unidos de manera física, sino que deberán ser *análogos* o *semejantes.*

Los primeros filósofos, de manera prácticamente unánime,[12] dieron por sentado el apotegma de que «lo igual conoce a lo igual», que es un caso particular del axioma, más general, que afirma: «Lo igual sólo puede actuar sobre lo igual.»[13] También aquí hallamos un principio que no es en modo alguno evidente, que seguramente no se ha obtenido de la experiencia sino que se ha aceptado a partir de una representación colectiva. La fórmula que sostiene que tal acción sólo puede acaecer entre objetos «semejantes» se deriva de aquella antigua doctrina mágica que agru-

10. *De anima*, *α*4, 408*b* 1.

11. *De anima*, *α*5, 410*a* 25. Los que creen que el alma está compuesta de elementos y sostienen que lo semejante conoce y percibe a lo semejante, «suponen que el percibir es una suerte de acción o movimiento pasivo (πάσχειν τι καὶ κινεῖσθαι), y que lo mismo es cierto del pensar y el conocer».

12. Heidel, en *Arch. Gesch. Phil.*, XIX, 357, discute que Aristóteles y Teofrasto fueran, de hecho, excepciones a esta regla.

13. Tanto Platón, como los filósofos anteriores a él, aceptaron otra aplicación de esta máxima: «lo semejante *atrae* a lo semejante». Tal suposición les lleva a explicar el peso y la ligereza por la tendencia de todos los cuerpos a moverse hacia sus «*afines*» —ἡ πρὸς τὸ συγγενὲς ὁδός, Platón, *Timeo*, 63 E; cf. Burnet, *E. G. P.*[2], p. 396.

paba a los seres en clases de parientes a los que hermanaba un continuo simpático. Ese continuo es, como hemos visto, un «alma» diseminada que abarca toda la clase. Es vehículo y medio de movimiento e interacción de todo tipo y, en consecuencia, de esa suerte especial de acción llamada «conocer» o «percibir», que es el atributo del alma. Esa afirmación se convirtió en patrimonio del sentido común y los filósofos la aceptaron sin reparos.

Se sigue de este principio que, si el alma ha de conocer el mundo, es menester que éste consista últimamente en la misma substancia que aquélla. La *physis* y el alma han de ser, pues, homogéneas. Así, Aristóteles formula la doctrina con gran precisión:

> Los que destacan el conocimiento y la percepción de todos los seres por parte del alma, la identifican con los últimos principios, bien sea que, por lo que atañe a éstos, reconozcan una pluralidad o sólo uno. De esta suerte, Empédocles imaginó el alma compuesta de todos los elementos, aun cuando al mismo tiempo consideraba a cada uno como un alma. Sus palabras son: «con la tierra vemos la tierra, el agua con el agua, el aire luminoso con el aire, con fuego el fuego abrasador, el amor con el amor y la lid con la lid horrenda». De igual manera, Platón en su *Timeo* construye el alma a partir de los elementos. Lo semejante, sostiene allí, conoce a lo semejante y las cosas que conocemos se componen de los últimos principios (...)
>
> De esta suerte, los pensadores que sólo admiten una única causa y un único elemento, como el fuego o el aire, piensan que el alma está constituida por un solo elemento, mientras que, al contrario, los que suponen pluralidad de principios presumen asimismo pluralidad en el alma. Los que introducen pares de contrarios entre sus principios también hacen que el alma consista en contrarios; mientras que los que escogen uno u otro de los dos opuestos, lo caliente o lo frío y demás, reducen el alma a uno u otro de ellos.[14]

De igual manera nos dice Aristóteles en otro lugar que:

> Diógenes de Apolonia, como algunos otros, identificó el aire con el alma. El aire, pensaba, está formado por las partículas más finas y es el primer principio; y ello explica el hecho de que el alma conozca y sea causa del movimiento *pues conoce en virtud de que es el elemento primordial del que todos los demás se derivan* y origina el movimiento gracias a la extrema finura de sus partes.[15]

14. *De anima*, α2, §§2, 6, 21.

Y el mismo Aristóteles, si bien matizó la doctrina de que «lo semejante conoce a lo semejante» al mantener que la percepción implica un proceso de asimilación, en realidad está de acuerdo con los pensadores anteriores.

> En la base de toda esa teoría de la percepción, se halla, al igual que en el caso de sus predecesores, el supuesto de que la comunidad fundamental de la constitución elemental de los *αἰσθητά* (objetos sensibles) y de los *αἰσθητήρια* (órganos sensoriales) es la causa de que podamos percibir los objetos. La *ἀλλοίωσις* (el proceso de asimilación), con la que él reconcilia estas diferentes afirmaciones («lo semejante conoce a lo semejante» y «lo semejante conoce a lo desemejante») implica en todos los casos un medio mediante y por el cual tanto los *αἰσθητά* como los *αἰσθητήρια* son puestos en correlación. Pues así este medio tiene una naturaleza común a ambos.[16]

De este modo, la posibilidad del movimiento como del conocer queda explicada por los filósofos helenos merced a un concepto de *physis* como substancia anímica, en que se reproducen todas las características principales del continuo simpático de la magia. La prueba principal de que la concepción filosófica desciende linealmente de la magia es, la de otra manera gratuita e inexplicable suposición, de que «lo semejante sólo puede actuar sobre lo semejante o conocer a lo semejante». Sólo nos será factible comprender esta presunción si sabemos que el continuo simpático era, al principio, el substrato del parentesco, el vehículo de interacción exclusivo dentro de un grupo de allegados por la sangre y que ese parentesco constituía la forma primitiva de toda «semejanza».

79. La «physis» como divinidad

• Ahora que hemos identificado a la *physis* con aquella substancia primitiva de la que, según los procesos que describimos en el

15. Aristóteles, *De anima*, αII, 15, 405*a* 21. Diόg. Apoll., frag. 4: *ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι. καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νοήσις. . . . καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νοήσις ἐπιλείπει.*
16. I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition*, p. 237.

capítulo anterior, todas las divinidades de la religión helena tomaron forma, estamos en condiciones de descubrir por qué los primitivos filósofos llamaron a la *physis* «lo divino». Así, el todo no sólo está vivo, sino rebosante de *daimones*. El agua de Tales está «saturada por un poder *divino* capaz de moverla»; dicho de otro modo, la substancia anímica posee un *mana* suprahumano, una energía daimónica, bien distinta de las naturales propiedades del agua. Y por lo que hace a «lo ilimitado» de Anaximandro, afirma el Estagirita[17] que éste es «lo divino (*τὸ θεῖον*), inmortal e imperecedero». De igual manera, al aire de Anaxímenes se le designa como a un dios. Diógenes de Apolonia afirma de ese mismo elemento que «lo que los hombres llaman aire es aquello que posee pensamiento y que todo lo dirige y señorea; pues tal es, según creo, Dios, y él llega a todas partes, dispone de toda cosa y en toda cosa está».[18]

Al tratar de los cuerpos celestes, Aristóteles dice:[19]

> Nuestros antecesores del remoto pasado nos han transmitido una tradición en forma mítica, según la cual esas substancias (el firmamento y los cuerpos celestes) son dioses y lo divino encierra la totalidad de la naturaleza (*περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν*). El resto de la tradición se ha añadido posteriormente de forma mítica, para persuadir al vulgo y en razón de su utilidad con respecto a las leyes y de su conveniencia: así se afirmará que los dioses son de forma humana o como los otros animales, y demás. Pero, si separamos el núcleo original de estos aditamentos y lo consideramos solo —es decir, que aquéllos pensaban que las substancias primitivas eran dioses— entonces podemos pensar que éste es un supuesto divinamente inspirado (*θείως εἰρῆσθαι*), y reflexionamos que, aun cuando sea frecuente el caso de que todo arte y toda ciencia hayan quizá crecido cuanto estaba en su poder para desaparecer después, tales opiniones se han conservado hasta el mismísimo presente, cual si fueran reliquias de un tesoro antiguo.

Los historiadores de la filosofía olvidan la importancia del atributo «divino» aplicada a la *physis* primordial, cuando en realidad su peso es tal que apenas si cabe exagerarlo. La filosofía es la sucesora inmediata de la teología y las concepciones

17. *Física*, γ4, 203*b* 12.
18. Frag. 5.
19. *Met.*, Λ8, 1074*b* 1.

que sostuvieron los filósofos por lo que atañe a la relación entre la realidad última y el pluralísimo mundo sensorial están dominadas por concepciones religiosas aún más antiguas, pertenecientes a la relación entre Dios y el grupo humano o la naturaleza. El propósito clave del resto de este libro será el de justificar tal afirmación. Intentaremos mostrar que existen dos corrientes principales en la filosofía helena y que ambas tienen su inicio en aquellos dos tipos de religión —el místico y el olímpico— que citamos al final del capítulo anterior. No en vano a la metafísica se la seguía llamando «teología» en época tan tardía como la de Aristóteles.[20]

80. CÓMO TRATARON DE LA «PHYSIS» LOS FILÓSOFOS

Antes hemos argüido que, cuando los primeros filósofos hablaban de la *physis*, y afirmaban que ésta se hallaba en el agua, o en el aire, o en cualquier otra cosa, el sujeto de estas proposiciones —la *physis* en sí— era una substancia anímica, un ente suprasensible y sin embargo material, personificado en éste o en aquel elemento antes que identificado con él, si bien naturalmente nuestra información no sea siempre clara en este punto. Así, sabemos que se consideraba a la *physis* como Dios y como alma; y que dioses y almas poseen una substancia propia, material, extensa pero intangible, distinta del «cuerpo» tangible y visible en que quizá pueda residir. Esta substancia extensa y suprasensible ha sido, en el inicio y siempre, un objeto no natural; aunque se la llamase «naturaleza», era esa realidad metafísica —una representación cuya procedencia mítica ya hemos bosquejado—. Considerada en cuanto material y dejando a un lado su vida, difiere de, por ejemplo, el éter de la moderna física en el sentido de que no se la reconoce como substancia meramente hipotética, sino que se cree que en verdad existe.[21] De hecho, se trata de una entidad del mismo orden que el éter y, de igual modo que a éste, se la

20. Respecto a la divinidad de los elementos, véase Eisler, *Weltenmantel*, II, 664; O. Gilbert, «Spekulation und Volksglaube in der ionischen Philosophie», *Arch. f. Relig.*, XIII, pp. 306 y ss., y en *Arch. f. Gesch d. Philos*, XXII, 279: «*die ganze ionische und eleatische, nicht minder auch die Pythagoreische Spekulation ist nicht als ein Suchen nach der Gottheit, d. h. nach der die Weltentwicklung bedingenden und tragenden Gottessubstanz*».

21. Es menester recordar aquí lo que el doctor Frazer escribe en su obra *Lectures on the Early History of the Kingship*, 1905, p. 40: «Ambas ramas de la

consideraba susceptible de recibir trato matemático *a priori*. Así era posible tomar ésta o aquélla de sus propiedades reconocidas y deducir las consecuencias. De este modo, los eleatas hicieron hincapié en su unidad y continuidad perfecta, hasta tal punto, que se vieron obligados a negar toda posibilidad de movimiento interno. Ello llevó a los atomistas a suponer que la substancia no estaba compuesta de un solo átomo, sino de un número infinito de ellos, y de esta suerte restablecieron la posibilidad de movimiento. Con ese proceder, los atomistas se comportaron exactamente igual que procedería un científico moderno, remodelando esa substancia hipotética para «salvar las apariencias»; sólo que aquéllos pensaron que sus átomos eran reales. Por el contrario, el eleático Parménides no parte de una suposición científica, sino de una creencia religiosa: la convicción apasionada en que el ser real, que es Dios, ha de ser uno. Tal convicción es la última premisa del eleatismo: se trata de un artículo de fe religiosa para el que no se dio, ni pudo darse, razón alguna. Lo que nos interesa aquí es el hecho de que tal Ser, del cual Parménides afirmó la unidad, puesto que era Dios, en su origen era el mismo que los atomistas defendieron como múltiple e innumerable, habida cuenta de que, por no abrigar prejuicio alguno a favor del monoteísmo, no formularon objeciones a la pluralidad, y ésta contaba con la ventaja científica de salvar el hecho evidente del movimiento de una a otra parte del espacio. El «Ser» de ambos sistemas tenía las mismas propiedades: era una substancia anímica homogénea difundida por el espacio. La verdadera diferencia entre ellos estaba en que esa «divinidad», que no había cesado de adscribírsele al Ser, implicaba «unidad», en un sentido que condenase toda pluralidad y movimiento a ser irreales, o sólo inmutabilidad, propiedad ésta que la tradición politeísta podía adscribir a los átomos materiales sin sacrificar la pluralidad y el movimiento. Cuando se mira al atomismo desde

magia, la homeopática y la contagiosa, pueden englobarse con toda propiedad bajo el nombre genérico de magia simpática, pues las dos suponen que los objetos actúan uno sobre el otro a distancia en virtud de una simpatía secreta, transmitiéndose el impulso de uno a otro merced a lo que podríamos concebir como una suerte de éter invisible, no distinto del que, a mi entender, la moderna ciencia admite para un propósito precisamente similar, el de explicar cómo las cosas pueden tener efecto físico entre sí a través de un espacio que parece ser vacío.»

esta perspectiva, se cae en la cuenta de que, si bien recorre toda la senda del «materialismo», las propiedades de inmutabilidad e impenetrabilidad que confiere a sus átomos son las últimas y degeneradas formas de atributos divinos.

En resumen, las diferentes escuelas consideran esta substancia de una manera apriorística, como si fuese sólo una hipótesis de la ciencia; pero todas convienen en que están especulando acerca de una realidad última que de verdad existe. No advierten su carácter hipotético precisamente porque ninguno de ellos la inventó, sino que la tomaron de una representación religiosa, prefilosófica. Aquí nos interesa destacar, por encima de todo, que el principal objeto de la reflexión griega no es la naturaleza externa tal como se revela a los sentidos sino una representación metafísica de la realidad como substancia extensa y suprasensible, la cual es, al principio, tanto viviente (alma) como divina (Dios) y que también posee una «materia» propia, distinta o distinguible del «cuerpo» visible y tangible con sus propiedades sensibles. He ahí el problema que perdurará todo el tiempo. Dado que la realidad es una substancia de esta índole, ¿cómo se relaciona con el mundo de los sentidos? ¿Cómo se adapta y remodela de manera que explique nuestras percepciones? En fin, ¿cómo podemos, a partir de ella, llegar al mundo que nos rodea?

81. LAS CAUSAS DE LOS SISTEMAS FILOSÓFICOS

Así pues, nuestro argumento es que, al explicar los sistemas dogmáticos de los primeros filósofos, tras los cuales sólo había teología, habremos de hallar las dos causas principales en dos esquemas opuestos de representación religiosa, y en los temperamentos de los diversos filósofos, temperamentos que hicieron de uno u otro de esos esquemas el más adaptable a su personalidad. Si se comparan con estas dos causas, cuestiones tales como las de la «influencia» de un sistema u otro, tan copiosamente discutidas por los historiadores, nos resultan aquí de importancia secundaria. Un filósofo se ve influido por otro principalmente porque su natural le predispone a una opinión que concuerda con la de aquél o discrepa de ella. La forma que tomarán sus razonamientos estará gobernada en gran medida, por el hecho de que desarrollará sus ideas principalmente en pugna contra opiniones que aborrece. Pero tal forma es superficial, y a menudo con-

duce a error. Será raro que represente una línea de pensamiento que realmente le lleve a su conclusión. Por tanto, casi todos los argumentos filosóficos se inventan después, para recomendar, o para defender de embates, unas concepciones en que, ya desde el comienzo, el filósofo estaba inclinado a creer, antes de que pudiera pensar en argumento alguno. Y por esa razón, los razonamientos filosóficos son tan viciosos, tan artificiales y tan poco convincentes. Confundirlos con las causas que condujeron a la creencia en una conclusión determinada es, por lo general, caer en un ingenuo error. El encanto de los primeros filósofos griegos reside en el hecho de que, la mayoría de ellos, ni se molestaron siquiera en inventar malas argumentaciones, sino que, sencillamente, expusieron sus creencias de forma dogmática. Produjeron así un sistema del mismo modo que un artista genera una obra de arte. Su actitud era ésta: «Así es como el mundo ha de ser»; y el sistema, en cuanto distinto de los argumentos que quizá se elaboren para apuntalar dicha construcción, se defiende sin más, cual una estatua o un poema, como expresión de alguna emoción o pensamiento que estaban adentro y que era menester expresar.

Por consiguiente, en lo que sigue hablaremos poco de la influencia de un sistema en otro; de seguro que tales cuestiones han de tratarse, pero las historias de la filosofía ya las estudian de manera excelente. Asimismo, poco valor tendrá enfrascarse en el natural de cada uno de los pensadores, por la simple razón de que, en la mayoría de los casos, no sabemos nada en absoluto sobre el mismo, excepto que había de ser de tal suerte que los llevó a éste o a aquel tipo de sistema. Así, pues, sólo nos quedan los sistemas tomados como todos coherentes, como esquemas típicos de representación o como posibles modos de concebir el mundo. Trataremos de mostrar que resulta factible comprenderlos mejor si los agrupamos en dos corrientes o tendencias,[22] originadas en los dos tipos de sistema religioso antes citados.

82. La tendencia científica: explicaciones y causas

Por lo general, en nuestra época se está de acuerdo en que la ciencia tiene sus principales raíces en el arte de la magia. Tras

22. Cf. Diógenes Laercio, proemio 13, φιλοσοφίας δὲ δύο γεγόνασιν ἀρχαί, ἥ τε ἀπὸ Ἀναξιμάνδρου καὶ ἡ ἀπὸ Πυθαγόρου.

los sistemas de representación que la ciencia elabora y remodela, está el impulso práctico que impele al hombre a extender su señorío sobre la naturaleza, impulso que halló su primera expresión colectiva en la magia. En consecuencia, para explicar las características de la tendencia científica en el pensamiento heleno, habremos de recurrir a ciertos rasgos de la práctica mágica, que ya hemos descrito.

Así, la magia simpática consiste en la representación del objeto del deseo apasionado. Al principio, la representación era mimética —dicho de otro modo, la realización del fin deseado en la acción dramática—. Así, la emoción se satisface al llevar realmente a efecto la cosa que se desea. También existe la expresión verbal de esa misma emoción y deseo, o sea, el elemento del mito que, en su origen, es sencillamente la constatación de lo que se hace y se desea.[23] En un estadio ulterior, el mito se convierte en «etiológico», en una descripción de la acción que, supuestamente, es una explicación suya; pero el contenido del mito sigue siendo, como antes, una transcripción o representación de la acción misma. La acción mimética y la expresion verbal son, de esta suerte y en un principio, sólo dos modos con los que el mismo deseo encuentra desahogo y satisfacción.

Hemos supuesto que, en el estadio más primitivo, la acción dramática y el efecto deseado no se distinguían. El hacedor de lluvia siente sencillamente que está originando la lluvia y no que está imitando su caída para que, en consecuencia, llueva de verdad. Cuando la fe en la magia comienza a debilitarse, de algún modo se empieza a distinguir entre la acción mimética y el acontecimiento natural; así, aparece por primera vez cierta noción de *causalidad*. Y ése es un momento crítico en la prehistoria de la ciencia. De modo que tiene capital importancia aprehender la forma cómo se representó originariamente esa relación de causa y efecto.

El hecho fundamental acerca de la clase de las causas y efectos que estamos considerando —clase que, por su importancia social, constituye el objeto preeminente de nuestra atención— es que unas y otras son *similares*, puesto que la magia simpática produce sus efectos por imitación. En segundo lugar, toda semejanza se interpreta, como ya hemos visto, en forma de parentesco

23. Para esta interpretación del mito, véase J. E. Harrison, *Themis*, p. 327.

o pertenencia al mismo grupo. Y, en fin, se representa a toda parentela mediante un substrato o continuo material, que abarca al grupo entero y que es el medio de interacción simpática dentro de él. Basándose en esto, debe hacerse hincapié principalmente en la semejanza, parentesco y continuidad material de los dos sucesos, y no sobre su sucesión temporal. La primera noción de causalidad es, de este modo, no temporal, sino estática, simultánea y espacial.[24] La magia, en consecuencia, no se ocupa en modo alguno del orden del tiempo, sino de la clasificación. Su ciencia *in statu nascendi* trabaja con esquemas cada vez más elaborados, en que todos los seres se agrupan en clases de objetos afines o clases de seres que, al estar unidas por continuidad simpática, pueden actuar entre ellos. Su configuración no es de este modo temporal, sino espacial, y fija los límites de las *moirai*.

Al mismo tiempo, para el brujo, conocimiento es igual a poder; el impulso que le impele sigue siendo el deseo de extender su *mana* (o el *mana* del grupo, habida cuenta de que todo el proceso es colectivo) hasta sus más alejados confines. Formarse una representación de la estructura de la naturaleza significa tener señorío sobre ella.[25] Clasificar las cosas consiste en nombrarlas, y el nombre de una cosa, o de un grupo de cosas, es su alma; así, conocer sus nombres es tener poder sobre sus almas. El lenguaje, ese maravilloso producto de la mente colectiva, es un duplicado, un alma-sombra, de la estructura total de la realidad; es la más eficaz y abarcadora de las herramientas de que disponen los hombres, puesto que nada, humano o suprahumano, se encuentra más allá de su alcance. El discurso es el *logos*, el cual mantiene con el universo la misma relación que el mito con la acción del rito: se trata de un mapa descriptivo de toda la superficie de lo real.

La ciencia primitiva trata de hallar una representación inteligible o explicación (*logos*) del mundo, antes que leyes que den cuenta de la secuencia temporal de causa y efecto, un *logos* que ocupe el lugar de los *mythoi*. Ya nos hemos referido al mito etiológico como a una transcripción en forma verbal de la celebración del rito. Su equivalente verbal se llamaba *aitia* o *aition* más en el sentido de «explicación» que en el de «causa». Cierto es que la *aitia* se confina al pasado, mediante ese curioso proceso psicológico que transformó el tiempo aoristo («*está* hecho») en pretérito («*fue* hecho»);[26] pero la *aitia* sigue siendo una representación del significado del rito antes que una mera descripción histórica de su celebración. De igual manera, la ciencia primitiva no siempre distingue con claridad entre las representaciones explicativas y los procesos de génesis. Titubea entre la cosmogonía y la cosmología y es fácil que invierta su propio proceso de análisis, al dividir en partes al mundo, trocándolo en un proceso por el que supuestamente se generó este último. De tal modo, incluso cuando parece describir cómo llegó a ser el universo, de hecho, su interés se centra en el análisis del mundo tal como es ahora, en su *logos* etiológico. Así, se proyectará al aspecto estático de la estructura, de la composición, del orden, antes que a las cuestiones temporales de causa y efecto, que son las preeminentes en la ciencia moderna.[27]

La tesis que sostendremos aquí será la de que la meta dominante de la filosofía primitiva, en lo que hemos llamado su cara científica, consistirá en perfeccionar y simplificar una nueva herramienta, un modelo conceptual de la realidad que comienza con la noción de *physis* antes definida. De este modo, la primera tarea del intelecto, obligado por el impulso de dominar, será la de abrirse camino en el mundo, la de dibujar las formas y contornos de sus partes y la de establecer un plano perfectamente claro del cosmos. A tal fin, tomará como punto de partida ese aspecto de la *physis* susceptible de tal tratamiento, su aspecto en cuanto substancia material que llena el espacio. Luego se destacará

24. El estudio de las lenguas primitivas confirma este extremo. Lévy-Bruhl (*Fonct. mentales*, p. 165) cita a Gatschet (*The Klamath Language*, p. 554): «*Les catégories de position, de situation dans l'espace, et de distance sont, dans les représentations des peuples sauvages, d'une importance aussi capitale que celles de temps et de causalité le sont pour nous.*»

25. En período tan tardío como el de Anaxágoras, hallaremos que la mente *domina* (κρατεῖ) el mundo porque lo *conoce;* «pues el conocer define y determina lo conocido» (Simplicio, *De Caelo*, 608, ἡ γὰρ γνῶσις ὁρίζει καὶ περατοῖ τὸ γνωσθέν, *D. F. V.*², p. 329). Respecto a esta concepción de la tarea del intelecto, consúltese Bergson, *L'évolution créatrice*.

26. P. Beck, «Erkenntnissth. d. prim. Denkens», *Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik*, Leipzig, 1904, vol. 124, pp. 9 y ss. Este trabajo contiene valiosas observaciones acerca de ese fenómeno en su relación con el concepto de eternidad.

27. Platón muestra, en el *Fedro*, ese mismo deseo de descubrir una estructura fija e inmutable de la «naturaleza de las cosas» (el mundo ideal, el cual es su φύσις), e insiste en que es la *causa* (αἰτία) suprasensible del mundo que vemos, sin que sea menester buscar ninguna otra.

tal aspecto hasta conducir a la definitiva exclusión del alma, o de la vida, y de Dios, en el sentido de que estos conceptos contienen algo que desafía el análisis y la medida exacta, pues no es factible trazar un mapa de la energía vital. Todo cuando queda del concepto de Dios será el atributo de la inmutabilidad, el cual puede adscribirse a la materia; y todo lo que resta de la concepción del alma será el movimiento mecánico, el cambio de posición espacial. El ideal que gobierna el progreso de esa filosofía es el que hallamos en la ciencia de la medida del espacio, en la geometría;[28] y alcanzará su culminación perfecta en el atomismo.

83. La ciencia jónica y la religión olímpica

La tendencia científica es jónica en su origen: surge en el pueblo que había configurado la teología homérica y es el producto característico del mismo genio racial. También podemos apuntar que el lugar de su nacimiento, la ciudad de Mileto, era uno de los más importantes centros comerciales de la época. La ciencia y el comercio son, aquí y en otras partes, los hermanos gemelos de ese osado espíritu de exploración y aventura que pone proa a mares ignotos teniendo en mente unos objetivos estrictamente prácticos. La ciencia baconiana insiste en el «fruto», exactamente del mismo modo como aquellos almirantes-piratas de la época isabelina zarpaban a la búsqueda del polvo aurífero y por accidente descubrían nuevas tierras. De idéntica manera, Tales se afanó en medir la distancia que mediaba entre un bajel y la costa y casualmente descubrió así la trigonometría.

28. Se sabe que la geometría tuvo un origen estrictamente práctico en un arte de importancia social, cual la medición de los terrenos efectuada por los «tendedores de cuerda» (*harpedonaptai*), que en Egipto señalaban las divisiones del suelo tras las crecidas del Nilo (véase Burnet, *E. G. P.*^{2}, p. 24). Payne hace notar que la geometría es la única ciencia matemática, aparte la aritmética, cuyos rudimentos se encuentran entre los aborígenes americanos. Añade, además, que «parece que el principal estímulo para efectuar medidas fue la división, subdivisión y redivisión de la tierra en regiones densamente pobladas de limitada extensión, como Egipto, Babilonia y Perú. En el Nuevo Mundo sólo se daban estas condiciones en los valles de este último país; y es significativo que los pueblos peruanos, en general menos avanzados que los de México, los superaran en la práctica y aplicaciones aproximadas de una geometría rudimentaria» (*History of the New World called America*, II, p. 281).

Ahora ha de quedar claro por qué consideramos que, en filosofía, esta tendencia ocupa el lugar dejado vacante por la teología olímpica. Ambas son productos similares del mismo genio. Ambos sistemas de pensamiento se rigen por la noción de la Moira: la distribución en dominios espaciales. Ambas son pluralistas,[29] racionalistas y fatalistas por naturaleza. Y, sobre todo, ambas son realistas, en el sentido de que las dos se oponen a toda concepción que rebase la idea de mundo. La ciencia, sin que importe aquí a qué alturas de desinterés pueda elevarse a veces su específica curiosidad, sigue siendo práctica del principio al fin: para ella, todo valor reside en el mundo sensorial. Cierto es, empero, que confundirá su propio modelo conceptual de átomos y vacío con la estructura real del universo, y condenará a los sentidos porque éstos no tocan ni ven lo suprasensible. Pero jamás pondrá su afecto en esa construcción metafísica; la danza fantasmal de imaginarias partículas inertes nunca ha inspirado nostalgia al alma del hombre. El intelecto halla su satisfacción en el incentivo de la búsqueda; mas no en la fruición contemplativa de algo que no le sea posible descubrir ni inventar.[30]

29. Cabe hacer notar aquí que, mientras todos los filósofos de la tradición mística (Heráclito, Pitágoras, Jenófanes, Parménides, Empédocles y Platón) afirman que sólo existe *un* cosmos, los de la tradición científica (Anaximandro, Anaxímenes, los atomistas) admiten «innumerables mundos» (**ἄπειροι κόσμοι**).
30. Aplazamos para el capítulo VI la descripción de la tendencia mística, que compararemos con la científica.

Capítulo V

LA TRADICIÓN CIENTÍFICA

84. El desarrollo de la ciencia

El objeto de la ciencia, tal como lo describimos en el capítulo anterior, se alcanzó triunfalmente con los atomistas. El desarrollo de lo que hemos denominado tendencia científica viene señalado por una línea de pensadores que comienza con la escuela de los milesios y conduce, pasando por Anaxágoras,[1] a Leucipo y Demócrito. Estos atomistas lograron reducir la *physis* a un modelo conceptual perfectamente claro, como el que la ciencia desea, compuesto de pequeñas piezas impenetrables de «materia» homogénea, carentes de cualesquiera características que no fuesen propiedades espaciales, diminutos sólidos geométricos de los que todos los cuerpos, fuera cual fuese su forma o tamaño, podían estar constituidos.

85. La escuela de los milesios: Anaximandro

Como vimos al comienzo, el miembro de verdad importante de la escuela de los milesios es Anaximandro, su segundo fautor. El detallado estudio de su sistema, desde el punto de vista al que hemos llegado ahora, nos pondrá en la senda que conduce a la ciencia hasta su meta en el atomismo. Podemos esperar, asimismo, que nuestra visión clarifique algunas dificultades que,

1. Cf. Burnet, *E. G. P.*[2], p. 292, el cual apunta que la afirmación de los doxógrafos, según la cual Anaxágoras era el «alumno» o «compañero» de Anaxímenes, si bien no es literalmente cierta, describe de manera correcta el nexo existente entre los sistemas de ambos.

hasta el presente, han oscurecido la interpretación de su cosmología.

El gran logro de Anaximandro, el que lo señala como un hombre genial, consistió en el esfuerzo mental, en parte coronado con éxito, con el que trató de distinguir la *physis* primordial de los elementos visibles. Así, aisló en cuanto concepto esa substancia anímica que hemos calificado como el dato primitivo de la filosofía, del agua con que la había confundido Tales, y la distinguió asimismo del fuego, del aire y de la tierra. Y ello, como veremos de inmediato, constituía ya un auténtico esfuerzo de abstracción, el cual trazó una línea divisoria entre la substancia anímica suprasensible y sus encarnaciones accesibles a los sentidos. Así, una vez más, Dios se separó de la naturaleza, del modo como con anterioridad a la edad religiosa lo había estado; sólo que en esta ocasión esto no se lleva a cabo en la forma personal que la teología practicante del antropomorfismo había reducido al absurdo, sino en aquella forma impersonal más antigua, desde la cual la teología había llegado a su larga vía muerta del engaño. Así, al dejar a un lado las formas humanizadas de la divinidad, Anaximandro redescubre la substancia que había configurado tales formas. Y vuelve a darle el nombre de *physis*, porque su función no estriba en conformar y animar a dioses, sino al mundo que vemos: se trata, pues, de la «naturaleza de las cosas».

Sin embargo, aunque observemos aquí un simple esfuerzo de abstracción, dicha hipótesis no se le presentó a Anaximandro de esa manera. Éste pensó que había hallado no una representación mítica que sólo estuviera destinada a ser hipotética, sino la substancia primitiva realmente existente. De aquí que, en vez de aislarla únicamente en el pensamiento, también la aísle en el tiempo y la conciba como el primer estado del mundo, del cual hubiese emergido, de alguna manera, el orbe que vemos. Así, la *physis* no es para él una hipótesis, sino un «principio» (ἀρχή). El problema radica en cómo el mundo salió de él.

En virtud de causas que ya hemos apuntado, el aspecto más importante del mundo visible consiste en la distribución departamental de los cuatro elementos en sus respectivas *moirai*. La ruptura de tal división es, en consecuencia, el primer acto de la cosmología, así como lo había sido de la cosmogonía. Los elementos se deslindan mediante un proceso de *separación*

(ἀπόκρισις) a partir de esa substancia continua primigenia. De este modo, el hecho importante por lo que atañe a tal substancia será la ausencia de esos límites departamentales secundarios y, por tanto, se la denotará mediante un nombre negativo, «lo ilimitado» (ἄπειρον) —vocablo que al griego le sugería esencialmente aquello que no tiene comienzo, medio ni fin—. Así, se llamará a la *physis* «lo ilimitado»; en primer lugar, para distinguirla de las regiones de los elementos, que están limitados, aun cuando, como muy pronto veremos, este sentido del término se distinga de otros. Aquí también hallamos los dos estadios de existencia que preceden al nacimiento de los seres individuales, al tercer estadio.

La siguiente pregunta será, pues: ¿Cómo explicar el paso del primer estadio al segundo, esto es, cómo llegaron a imponerse los límites de las regiones de los elementos?

Para contestar a esta pregunta, Anaximandro recurre al carácter moral que se había adherido a la *physis* desde el mismísimo instante que había surgido a la existencia en cuanto representación de la conciencia social, sentida precisamente como un poder que impone límites a la agresión de los individuos. Como ya hemos visto, tal carácter nunca desapareció del todo de la Moira para investir con él a la voluntad de la deidad suprema; y ahora que los dioses se han desvanecido, reside en la substancia anímica que es divina, en la *physis* misma, la cual «no sólo abarca sino que gobierna todas las demás cosas».[2] Este gobierno es moral y se manifiesta en la distribución de las regiones elementales. En presencia de esta concepción transparentemente mítica, es probable que el «movimiento eterno», del que se afirmaba que había originado la separación, no se entendiera en un sentido puramente mecánico. Así, es «eterno» porque ha nacido en la divina, en la «inmortal e imperecedera» *physis*, cuyo movimiento, como ella misma, habrá de carecer de principio y de fin; no obstante, puesto que la *physis* está viva, quizá su movimiento no pueda distinguirse del crecimiento, del movimiento característico de la vida. Así tal vez podamos pensar que los elementos opuestos se desarrollaron o desdoblaron a partir de uno solo, merced a un

2. Aristóteles, *Física*, γ4, 203*b* 6: καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ κυβερνᾶν. O. Gilbert, «Spekulation u. Volksglaube», *Arch. f. Relig.*, XIII, p. 312: «*Damit tritt aber dem tatsächlich bestehenden Kampf- und Raubzustande der Welt eine höhere sittliche Ordnung gegenüber und diese letztere kann nur auf* τὸ θεῖον *schlechthin, das absolut Göttliche des* ἄπειρον, *zurückgeführt werden.*»

proceso de crecimiento que no se diferencia claramente de un tamizado circular debido a la rotación del universo, de un movimiento que, por ser circular, no tiene ni principio ni fin y que, en consecuencia, es ilimitado y «eterno». De modo que aquí se forma una maraña de confusión y oscuridad que, en la medida de sus fuerzas, tratará de desentrañar el sucesor de Anaximandro.[3]

En segundo lugar, como los elementos fueron separados a partir de esa cosa ilimitada, sus cualidades específicas tendrán, en su origen, que haber estado confundidas en ella. Ulteriores autores, familiarizados con las concepciones atomistas, llamarán a la *physis* ilimitada de Anaximandro una «mezcla» (μεῖγμα). Una vez más parece correcto interpretar el nombre de «ilimitado» en un sentido negativo. No se trata del fuego, ni del aire, ni del agua, ni de la tierra, y carece de las claras y definidas propiedades de todos o cualquiera de esos elementos. Estas propiedades han de estar patentes en aquélla, o de lo contrario no podrían ver la luz; mas es preciso que no nos representemos esa mixtura primordial como contenedora de porciones de todas ellas en un caos. En aquel primer estadio no existía nada semejante al fuego, al aire, a la tierra o al agua. Antes bien, esos elementos estaban mezclados como el vino puede estarlo con el agua, de suerte que no se puede afirmar que tal mixtura sea ni vino ni agua, ni que una parte de ella sea vino o agua solos.

Finalmente, el carácter moral de la disposición de los elementos está fuertemente destacada en la doctrina sobre la que ya nos hemos extendido, la de que los seres individuales deben su existencia a la «injusticia», la cual consiste en la transgresión por un elemento de los límites que corresponden al otro. El devenir de las cosas (γένεσις) es su nacimiento, y todo nacimiento resulta de la mezcla de contrarios. Anaximandro hace hincapié en el antagonismo de los opuestos antes que la necesidad de su unión para generar la existencia. Con ello, inconscientemente revive aquella moralidad primitiva que subrayaba la primacía absoluta del grupo sobre el individuo y que, por ir contra la inflexible normativa de la tribu, vedaba toda individualidad y libertad personal como arrogante agresión. Así, los elementos corresponden, en su es-

3. Eisler (*Weltenmantel*, II, 666) identifica el ἄπειρον de Anaximandro con el dios «órfico» supremo, esto es, *Chronos* o Αἰὼν ἄπειρος. Si esa interpretación fuera acertada, como me inclino a pensar, el término ἄπειρος designaría primordialmente la *inacabable* revolución del tiempo.

quema, a los individuos, y la ordenación moral de la *physis* los constriñe a confinarse a sus regiones, exactamente como, en la teología olímpica, la Moira recluía a los dioses a sus dominios.

No es preciso que esbocemos más detalladamente la evolución del mundo visible. En nuestro análisis de los diferentes sistemas nos ocuparemos sólo de aquellas teorías relativas a la fundamental «naturaleza de las cosas», pues nuestro propósito estriba en mostrar cómo es posible deducirlas del dato primitivo de la filosofía.[4]

86. ANAXÍMENES

El sucesor de Anaximandro, Anaxímenes, no tenía el talento de su maestro. Lejos de avanzar por la senda de esa verdad, según la cual la *physis* de Anaximandro era una entidad hipotética, ni siquiera se resistió a mantenerla separada de uno de sus elementos, del aire oscuro y frío, o la niebla (*ἀήρ*), que, sea dicho de paso, siempre había sido considerada como el apropiado ropaje de las divinidades (*ἠέρα ἑσσάμενοι*). Retornó de esta suerte a la posición de Tales, limitándose a sustituir el agua por el aire como encarnación de la *physis*, e indudablemente pensó que así simplificaba las cosas. Sin embargo, en una dirección diferente, dio un verdadero paso hacia esa claridad de concepción a la que la ciencia instintivamente apunta. Así fijó su atención en aquel punto del esquema de Anaximandro donde oscuridad y confusión eran manifiestas, el problema de cómo se generan los elementos cualitativamente distintos a partir de la *physis* indeterminada.

A Anaxímenes le pareció sencillo identificar la substancia anímica con el aire; pues el aire es aliento y el aliento es vida, alma. «Así como nuestra alma, por ser aire, nos ensambla a nosotros, de igual modo hay un aliento o aire que abarca todo el orbe.»[5] De esta suerte, la substancia anímica se confunde otra

4. Aunque he colocado a Anaximandro a la cabeza de la tradición científica, no por ello olvido los elementos místicos de su sistema, para los que habrá de consultarse la obra de Eisler, *Weltenmantel*, vol. II, pp. 666 y ss. Respecto a Anaximandro, creo que logra un compromiso entre ambas tendencias, si bien sus sucesores inmediatos siguen de lleno en la dirección científica. Como veremos más adelante (§ 121), Empédocles retornó a Anaximandro en su intento por reconciliar misticismo y ciencia.

5. Frag. 2 = Aecio, I, 3, 4.

vez con una forma de materia realmente existente. La ventaja de esta teoría reside en el hecho de que las restantes formas elementales pueden obtenerse de ella sin recurrir a la concepción de la Moira, la cual queda, en consecuencia, eliminada. El aire pertenece al mismo orden de existencia que los demás elementos, no es una substancia metafísica que se halla en un plano superior. Por tanto, su transformación hasta llegar a ser aquéllos puede interpretarse en términos puramente cuantitativos. Para Anaximandro, las diferencias cualitativas eran últimas; su «ilimitado» era una fusión perfecta de todas las cualidades, las cuales, después, se «separaban». Anaxímenes redujo todo cambio y transformación a «condensación y rarefacción»: el hecho real que subyace en lo que nosotros llamamos diferencias cualitativas es, sencillamente, una diferencia en la cantidad, en que haya más o menos cantidad de idéntica materia en el mismo espacio.[6] Liberarse de la cualidad de esa manera constituye un notorio avance en la senda de la simplificación. En vez de las gradaciones infinitamente sutiles, y de las innumerables variedades, de la cualidad —colores, sonidos, sabores, etc.— ahora sólo tenemos que concebir un material uniforme con diferencias de densidad, que son comparativamente distintas y, por encima de todo, mensurables.[7]

Por otro lado, cabe hacer notar que no se da al traste con las cualidades afirmando que éstas sólo obedecen a condensación o rarefacción; lo único que se deduce de ello es el trabajo y la dificultad que entrañan reflexionar sobre ellas. Tampoco puede decirse que estén explicadas hasta que no se elabore alguna noción de cómo las diferencias cualitativas pueden provenir de unos cambios de la densidad. La verdad parece radicar en que la teoría de Anaxímenes está motivada por el deseo de simplificar y clarificar el modelo conceptual del mundo, por justificar, mejor que explicar, la confusa variedad que nuestros sentidos nos muestran. Desde ese punto de vista, el impulso de la ciencia, perpetuamen-

6. Cf. Burnet, *E. G. P.*², p. 78.

7. Cf. G. Milhaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce* (1900), pp. 18 y ss. Aecio, I, 24, 2, señala que este abandono de la cualidad y la transformación (**ἀλλοίωσις**) en aras de la cantidad y del «juntarse y separarse de los cuerpos», conduce al atomismo: **Ἐμπεδοκλῆς, Ἀναξαγόρας, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος, καὶ πάντες ὅσοι κατὰ συναθροισμὸν τῶν λεπτομερῶν σωμάτων κοσμοποιοῦσι, συγκρίσεις μὲν καὶ διακρίσεις εἰσάγουσι, γενέσεις δὲ καὶ φθορὰς οὐ κυρίως· οὐ γὰρ κατὰ τὸ ποιὸν ἐξ ἀλλοιώσεως, κατὰ δὲ τὸ ποσὸν ἐκ συναθροισμοῦ ταύτας γίνεσθαι.**

te atraída por la claridad ideal de las concepciones geométricas, ha de rechazar todas las cualidades sensibles, que aún no ha aprendido a medir, y despacharlas como cosas secundarias y derivadas de las propiedades espaciales de los cuerpos.

Finalmente, sólo merced a una confusión del modo es cómo ese aire, que es *physis* y substancia anímica, puede identificarse con el aire o niebla atmosférica. Es obvio que este último no es idéntico al fuego, ni a la tierra, ni al agua. Existe, junto a ellos, en una región que es la suya, y cuenta con propiedades características. El aire que es substancia anímica, empero, existe, siendo uno y el mismo, en todos los elementos a la vez. Así, al aire atmosférico se le considera como la primera o fundamental forma de la materia sólo porque se le confunde con la substancia anímica del mito. Si se le estimara sencillamente como una substancia natural, no habría entonces razón alguna para calificarla de *primordial*, con preferencia frente al fuego o el agua. Se le escoge para ese puesto solamente porque es, de los cuatro elementos, el que le pareció a Anaxímenes que mejor cumplía el papel de substancia anímica, el más apropiado vehículo de la vida. Así, será *en cuanto* substancia anímica, y no *en cuanto* elemento natural, como se le llamará divino, o Dios, y, en realidad, se encuentra en el mismo plano metafísico que la *physis* de Anaximandro. En efecto, Anaxímenes afirmó que en él «las cosas que son, y que han sido, y que serán, y los dioses y los seres divinos, tuvieron generación, mientras que otras cosas nacieron de sus vástagos».[8] De esta manera está claro que, en el sistema de Anaxímenes, la *physis* no se sacude su carácter metafísico de una forma real. No se trata de una substancia natural, sino que está confundida con una de ellas, y retiene propiedades que pertenecen al alma y a Dios.

87. EMPÉDOCLES COMO CIENTÍFICO

Empédocles, el taumaturgo, el que pasó entre los humanos como un dios inmortal, coronado de cintas y guirnaldas, pertenece en primer lugar a la tradición mística, cuya cuna fue la Grecia

8. Hipól., *Ref.*, I, 7: *ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων*. O. Gilbert, «Spekulation u. Volksglaube», *Arch. f. Rel.*, XIII, 313, sostiene que a los tres elementos restantes se les designa preferentemente con los

occidental, del sur de Italia y Sicilia, donde él nació. Ahora debemos posponer el estudio detallado de su sistema, en atención a lo dicho; sin embargo, también ocupa un lugar en la tradición científica, pues su genio exuberante combinó el temperamento de un profeta con un natural en verdad científico, el cual le llevó tan lejos hasta el punto de ilustrar sus teorías mediante demostraciones experimentales. Como veremos más adelante, intentó brillantemente combinar la cosmovisión mística con la ciencia jonia, y, al hacerlo, avanzó más que los milesios en la dirección del atomismo. Únicamente por lo que atañe a tal avance consideramos aquí sus teorías.

Los milesios eran hilozoístas; la *physis*, para ellos, seguía conservando aquel sentido originario de algo contenedor de un principio vital y capaz de crecimiento. Se trataba, a la vez, de una substancia anímica, viviente y automotora y, sin embargo, identificable (y aun confundible) con los elementos corpóreos. En el movimiento espontáneo, creador de la vida, hay algo que desafía el análisis en términos mecánicos, algo gratuito e inexplicable, de importancia suprema para el genio místico y, en correspondencia, abominable para una ciencia que se esfuerza en conformar la física a la lucidez perfecta de la geometría. La meta inconsciente de tal ciencia habrá de ser la de expulsar la vida fuera de la materia, en fin, eliminar totalmente la vida de su modelo conceptual de la realidad. Empédocles con todo y ser un místico y no darse cuenta cabal de lo que hacía, se adelantó a ese proyecto y, por tanto, ocupa un lugar en el progreso de la tradición científica.

Incluso puede decirse que, en parte por su condición de místico, Empédocles se vio obligado a dar tal paso. La religión mística, con su doctrina de la inmortalidad, realza la distinción entre el alma y el cuerpo, en el cual aquélla está temporalmente encarcelada. Es fácil, por tanto, que un científico educado en la mística separe tajantemente la substancia anímica de la corporal. Por esta razón y también porque, siguiendo otra senda, una lógica rigurosa había conducio a Parménides a afirmar la absoluta ri-

términos *θεοὶ καὶ θεῖα*, y corresponden al segundo estadio de Anaximandro; mientras que *τὰ λοιπά* = los *ὄντα* del tercer estadio, también de Anaximandro, los entes individuales, que nacen de aquellos vástagos (*ἀπόγονοι*) de Dios, o sea, los tres elementos inferiores.

gidez y falta de vida del ser real, Empédocles distinguió dos clases de substancia material; los cuatro elementos, que son corporales, y dos nuevas substancias anímicas, el amor y la discordia, que, desde el exterior, mueven a dichos elementos de forma mecánica.[9]

Ya hemos esbozado el origen social de estas dos fuerzas vitales, y asimismo hemos explicado la manera cómo llegaron a ser inherentes a la *physis*, de suerte que Empédocles pudo extraerlas de ella.[10] Hemos de dejar para más adelante la consideración detallada del papel que éstas desempeñan a la hora de formar mundos. Sin embargo, aquí nos interesa el extremo de que esos dos constituyentes en que se analiza la *physis*, como fluidos automotores, proporcionan un vehículo para el movimiento, fuera de las porciones de los elementos corporales y entre ellas, que, en consecuencia, pierden aquella vida inherente que les era propia. Por tanto, el venir a la existencia de los cuerpos individuales deja de ser un nacimiento. Ya no hay nada parecido a un «venir a la existencia», ni tampoco un proceso vital de crecimiento (φύσις); sino únicamente una mezcla de elementos inmutables y un cambio de lo mezclado.[11] Y lo que origina este mezclarse y volverse a mezclar procede de fuera, son esos dos fluidos animados.

Así pues, a nuestro juicio, estos dos fluidos no se hallan en el mismo plano que los cuatro elementos visibles o corpóreos; cuando Empédocles afirma que son «iguales» que ellos y «coevos» con los demás, sólo quiere decir que todos son idénticamente inmutables y eternos. El amor y la discordia son dos fuerzas vitales, cuya función consiste en llevar mecánicamente a término

9. Aristóteles (*Metafísica*, A 5) afirma que Empédocles fue el primero en introducir la causa del movimiento de manera *doble*, al suponer que no había una sola fuente de movimiento, sino dos, opuestas entre sí; y Aristóteles admite que Empédocles alcanzó esa conclusión por haberse dado cuenta de la necesidad de buscar una causa para las cosas buenas (amor) y otra para las malas (discordia). Véase más adelante, § 121. Es evidente que Aristóteles considera que estos dos principios del movimiento son de diferente clase que los cuatro elementos corpóreos.

10. Véase el § 31.

11. Empédocles, frag. 8:

φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

aquellos actos de separación y recombinación que, en el sistema de Anaximandro, se dejaban a la figura mítica de la Dike. De esta suerte, colman un hueco en el modelo mecánico del mundo y, a la vez, dejan para el atomismo el paso final de privar tanto de vida como de materia a estos fluidos vitales, y de reducirlos a movimiento en un vacío.

Además de este progreso, Empédocles brindó a la ciencia la noción —ayudado aquí por Parménides— de que cada una de las cuatro formas de cuerpo es un «ser», eternamente distinto de todos los demás, un «elemento» último e irreductible (στοιχεῖον). Las substancias materiales están constituidas por porciones de esos elementos, que se conjuntan en diferentes proporciones en una combinación temporal, pero que siguen siendo distintas entre sí y sencillamente se unen y separan en el espacio. No precisamos extendernos en el asunto de que esta concepción de los elementos en cuanto masas discontinuas prepara el camino hacia un atomismo completo. Elimina el concepto de continuidad que aún sobrevive en las variaciones en densidad que proponía Anaxímenes, en aquellos procesos de «condensación y rarefacción» que habían de estar tras los cambios cualitativos.

Así, pues, Empédocles es un atomista incompleto. Llega al principio fundamental de la concepción atomista al concebir a los cuerpos a partir de porciones distintas y considerar el movimiento como si éste se comunicase desde el exterior. Pero aún sigue confundiendo al movimiento con la vida y piensa que lo causan los fluidos vitales que corren por los elementos corpóreos; pero ya constituye un gran paso el separarlo de los cuerpos y depositarlo en una substancia anímica distinta. La tradición científica asume estas concepciones y deja a un lado el resto del fabuloso sistema de Empédocles.

88. ANAXÁGORAS

Anaxágoras de Clazómenes, fue el primero en introducir la ciencia jónica en la Atenas del siglo de Pericles y dio un paso más en la senda de Empédocles hacia el atomismo. Estableció una rigurosa construcción sobre el principio de que *lo que es* no puede generarse de *lo que no es*. De suerte que no se contenta con decir, como Empédocles, que la carne, por ejemplo,

está formada de tierra y agua, etc., mezcladas en cierta proporción, pues esto significaría que lo que es carne se ha generado de lo que no lo es.[12] Ello implica un nacimiento (φύσις), un claro venir a la existencia de algo que no existía con anterioridad, exactamente aquello cuya posibilidad había negado Empédocles cuando afirmaba que todo devenir sólo era una mezcla y que el «nacimiento» (φύσις), únicamente un nombre.

Si se toma un cabello y se divide por la mitad, las dos porciones resultantes siguen siendo cabello; supongamos que seguimos cortándolas en partes aún más pequeñas; lo antes dicho continúa siendo verdad: aún serán trocitos de cabello. En ningún momento se hallará que, de improviso, éste se divida en una parte de tierra y otra de fuego, o de cualquier otra cosa. Así, cada substancia corpórea se compone de partes que son como sí misma y en ellas será infinitamente divisible.[13] No obstante y a pesar de esta infinita divisibilidad, Anaxágoras habla como si existiesen unas partes mínimas que, de hecho, ya no podrían cortarse en otras todavía más pequeñas, sino que son, en realidad, átomos, y se refiere a ellos como a «semillas» (σπέρματα). Los cuatro elementos de Empédocles no son últimos e irreductibles; cada una de esas masas constituye una colección de semillas heterogéneas. La masa indiscriminada original, de la que surgió el orden del mundo, es una «mezcla de todas las semillas».[14] Así hemos llegado a la noción de un desorden o caos primitivo que habrá de componer un cosmos.

Al igual que Empédocles, Anaxágoras precisa de una substancia o fluido animado que corra por la mezcla de los cuerpos y los mueva desde el exterior. Es característico en Anaxágoras que la substancia anímica que propone no tenga nada que ver con las emociones humanas, cual el amor o el odio, sino que sea de naturaleza intelectual: así, la llamará mente (*nous*). Se extiende, además, en el hecho de que ésa *conoce* todas las cosas, en un sentido que sugiere que su poder o señorío sobre todo descansa en ese

12. Frag. 10: πῶς γὰρ ἂν ἐκ μὴ τριχὸς γένοιτο θρὶξ καὶ σὰρξ ἐκ μὴ σαρκός; Aecio, I, 3, 5.

13. Frag. 3: «De entre las cosas pequeñas siempre hay otra más pequeña, pero nunca la más pequeña de todas», etcétera.

14. Burnet (*E. G. P.*², p. 307) piensa que probablemente Anaxágoras utilizó el término πανσπερμία. Nuestro propósito aquí no es, sin embargo, el de considerar con todo lujo de detalles el interesante sistema de Anaxágoras.

conocimiento.[15] Describe su tarea como la de «poner a las cosas en orden» (διακοσμεῖν), «distinguir», «separar», «discriminar» (διάκρισις, ἀπόκρισις). Es tan sólo el mismo intelecto científico que ha reducido el mundo a fragmentos y que ahora se proyecta al máximo y se encarga de la tarea de legislar en ese montón y reducirlo otra vez a un orden. Con una admirable concisión científica, su acción se restringe a los más angostos límites. Así, se le invoca para comenzar el movimiento mecánico: lo corpóreo, que ha dejado de ser automotor, ha de recibir su primer impulso de algo que pueda moverse a sí mismo, de algo que esté vivo, como una substancia anímica, de una *physis*. Pero, una vez que el movimiento ha comenzado, tanto mejor cuanto más sea lo que podamos explicar de la estructura del mundo sin recurrir a aquella causa primera. Desde un punto de vista científico, el gran mérito de Anaxágoras reside en su contención, de la que tan amargamente se queja Sócrates en el *Fedón* (98 B). Sócrates hubiera querido que Anaxágoras recurriera siempre a su *nous* y explicase toda conformación cósmica mostrándonos que *lo mejor* estribaba en que aquélla fuese así y no de otra manera y convirtiendo de esta suerte a su *nous* en un dios benevolente que planeara cada cosa por el mejor de los fines. Parece que algunos autores coinciden en eso con Sócrates, como si no advirtieran que el progreso de la ciencia exigía que, lejos de asomar a esa mítica substancia anímica con atributos adicionales tales como la benevolencia, se la privase incluso de la inteligencia y de la vida y sencillamente se la redujera al movimiento. Es menester intentar una explicación puramente mecánica del mundo antes de ver lo que a ésta le falta, y mejor habríamos de agradecerle a Anaxágoras el haberse detenido (si es que se le ocurrió alguna vez) al lanzarse a formular una teología mítica y de «explicar» lo conocido usando lo desconocido.

89. El atomismo de Leucipo

El creador de la teoría atómica fue un milesio que probablemente emigró a Elea y, al que, probablemente, influyeron los ar-

15. Frag. 12: καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. Cf. Simplicio, *De Caelo*, 608 (*D. F. V.*², p. 316): πάντα γιγνώσκειν τὸν νοῦν . . . ἡ γὰρ γνῶσις ὁρίζει καὶ περατοῖ τὸ γνωσθέν. El *Nous constituye* el mundo, de igual manera que el intelecto científico forma su representación al introducir distingos y discriminaciones.

gumentos de los eleáticos Parménides y Zenón.[16] Sin embargo, aunque esos argumentos le ayudaran a elaborar su teoría, Leucipo pertenece, a nuestro juicio, a la tradición científica surgida en su lugar de nacimiento. La opinión usual, registrada por Teofrasto,[17] reconoce instintivamente que su punto de mira es, en realidad, opuesto al de los místicos.

> Leucipo de Elea, o de Mileto (pues de él se ofrecen las dos versiones) se relacionó con Parménides en filosofía, pero no siguió ni a éste ni a Jenófanes en su explicación de las cosas, sino que, como se cree corrientemente, adoptó la opuesta. Pues mientras que aquéllos sostenían que el todo era uno, inmovible, sin principio e ilimitado, y no nos permitían ni siquiera preguntar por «lo que no es», Leucipo formuló la existencia de unos elementos ilimitados y siempre en movimiento: los átomos. Imaginó sus formas infinitas en número pues no había razón por la que una forma hubiera de ser mejor que otra y porque advirtió que existía un ininterrumpido devenir y mudanza en los seres. Defendió, además, que *lo que es* (o sea, los átomos) no es más real que *lo que no es* (o sea, el espacio vacío) y que se necesitan ambos para explicar las cosas que vienen a la existencia: pues sostuvo que la substancia de los átomos era «compacta», o plena, la llamó *lo que es* (*ὄν*), y afirmó que aquéllos se movían en el vacío, al que denominó *lo que no es* (*μὴ ὄν*) aun admitiendo que éste existe en igual medida que *lo que es*.

Leucipo aceptó la doctrina de Parménides de que «de lo que en verdad es uno, no puede salir una pluralidad, ni tampoco unidad de lo que en realidad es multitud»,[18] pero aquí los dos se separan. El místico, «pecando contra la percepción sensorial y dejándola a un lado, sostiene que es menester seguir esa argumentación»,[19] y la premisa de ésta a la que, como místico, ha de atenerse es: el todo es uno, a saber, Dios. Para salvar la unidad de Dios es preciso que, sin titubear, condene el mundo de la aparente pluralidad a ser irreal. La tradición científica, al contrario, no está encadenada a tal premisa y Leucipo puede llevar su argumentación hasta una conclusión opuesta. Como Aristóteles,[20] siente que «si nos atenemos a argumentaciones, la conclusión (eleática) parece la correcta; pero si miramos a los hechos, tales opiniones lindan con la locura; pues no hay lunático tan supremamente desquiciado como aquel a quien le parezca que el fuego y el hielo son una misma cosa». Tal es el genio científico, que comienza con los hechos sensibles y no prescindirá de ellos por salvar la unidad de Dios. En consecuencia, se nos dice[21] que «Leucipo creía poseer una teoría que pudiese concordar con la percepción sensorial, y no sacrificase el devenir y el perecer, ni el movimiento o la pluralidad de las cosas». *Lo que es* consiste en un número infinito de fragmentos indivisibles de materia, impenetrables e indivisibles, debido a su pequeñez. Estos átomos difieren entre sí únicamente por su posición y forma, y en ninguna manera de modo cualitativo. Así, todo el mundo, y todo cuanto éste contiene, es reducible a esos diminutos cuerpecitos. La generación y disgregación de todas las cosas es tan sólo el agregado o la disolución de un grupo de átomos que se mueven mecánicamente en el vacío.

Aparte los átomos y el vacío existe el movimiento, que antes fue la espontánea actividad del alma. Los atomistas incompletos, Empédocles y Anaxágoras, hicieron que —como vimos— esta propiedad residiera en substancias anímicas, distintas de los elementos y que los empapaban. Pero ahora ya no queda nada entre los átomos elementales, sólo el espacio vacío, que les deja lugar para que se muevan sin que corra entre ellos substancia anímica alguna. De esta suerte, desaparece la substancia anímica; se ha convertido en una hipótesis superflua. Leucipo adoptó la actitud estrictamente científica de no tratar de justificar de ningún modo el movimiento.[22] Aristóteles, con sus prejuicios teístas, se queja de que sacrificar el problema del origen del movimiento era un signo de «pereza». Pero el lector moderno preferirá la actitud del atomista antes que la grotesca doctrina peripatética relativa a un *Primum Mobile*. Leucipo afirmó solamente que «nada sucede al azar; sino que todo acaece de necesidad y de acuerdo con alguna

16. Para el atomismo numérico de Anaxágoras, véase más adelante, § 114.
17. *Ap.* Simplicio, *Física*, 28, 4 (*D. F. V.* 2, p. 344).
18. Arist., *De Generatione et Corruptione*, 325*a* 34: (Λεύκιππος ᾠήθη) ἐκ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ἑνὸς οὐκ ἂν γενέσθαι πλῆθος οὐδ' ἐκ τῶν ἀληθῶς πολλῶν ἕν.
19. *Ibídem*, 1, 13 (sobre los eleáticos): ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν, con lo que alude a Parménides, frag. I, 33 y ss.
20. Arist., *De Gen. et Corr.*, 325*a* 17.
21. *Ibídem*, 1, 23.
22. Aristóteles, *Metafísica*, A, IV, 985*b*: περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι καὶ οὗτοι (Leucipo y Demócrito) ῥᾳθύμως ἀφεῖσαν.

razón».[23] Sabemos que, respecto a esa necesidad, Leucipo no llevó su definición más lejos. Podemos reconocer en esta *Ananke* a la figura de la Moira, aún preeminente en un mundo del que los dioses ya habían desaparecido completamente.

También el alma, como la *physis*, se ha trocado en un mero añadido de átomos.

> Demócrito afirma que el alma es una suerte de fuego o calor. Pues las «formas» o átomos son infinitos y sostendrá que los esféricos son fuego y alma: pueden compararse a lo que llamamos motas del aire, visibles en los rayos del Sol que atraviesan una ventana. El agregado de tales semillas (*panspermia*), nos dice, forma los elementos constituyentes de toda la naturaleza (coincide aquí con Leucipo), mientras que los que son esféricos constituyen el alma, debido a que para éstos es muy fácil abrirse camino a través de todo y, por estar ellos en movimiento, hacen moverse a otras cosas.[24]

Si es verdad que, como dice Aristóteles, Leucipo no explicó el origen del movimiento, entonces no hemos de concebir este movimiento de los átomos del alma como un principio inherente de actividad espontánea, sino debida, como la de los otros átomos, a choque y colisión mecánicos.[25] Los átomos del alma sólo difieren de los demás en que su forma esférica los hace más fácilmente móviles y, en consecuencia, son los primeros en adquirir movimiento y chocar con otros átomos de formas más estables. Al morir, los átomos se dispersan; no puede ni pensarse en la inmortalidad.

> Los atomistas suponen que el alma imparte movimiento a los animales. De aquí que tengan a la respiración como el signo distintivo de la vida. Puesto que, cuando el aire envolvente aprieta a los cuerpos y tiende a extraer aquellos átomos que, porque jamás descansan, confieren movimiento a los animales, entonces éstos renuevan su fuerza en virtud de la entrada de otros átomos similares en la respiración, la cual, al regular la compresión y la solidificación, impide en verdad la fuga de los átomos que ya están en los animales; y la vida, sostienen, continúa por tanto tiempo mientras haya fuerzas para ejecutar esta operación.[26]

23. Frag. 2: οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης. Hipól. *Ref.* 1, 12: τίς δ' ἂν εἴη ἡ ἀνάγκη, οὐ διώρισεν. Dieterich, *Abraxas*, 75, lo compara con Platón en el *Timeo*, 48 A: μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη.
24. Arist., *De anima*, αII, 403*b*, 31.
25. Alex. en Arist., *Metafísica*, A IV, 985*b*: οὗτοι (Leucipo y Demócrito) γὰρ λέγουσιν ἀλληλοτυπούσας καὶ κρουομένας πρὸς ἀλλήλας κινεῖσθαι τὰς ἀτόμους. Arist., *De anima*, α2, §§ 3 y 4, contrapone a los atomistas con los que describen al alma como automotora.

La otra función del alma —el conocer— habrá de ser igualmente explicada. Un alma que tan sólo es un grupo de átomos corpóreos únicamente puede percibir o conocer otros grupos de átomos chocando con ellos, o con delgadísimos fantasmas (*deikela, eidola*) proyectados desde ellos.[27] Ésa es, pues, la doctrina atomista del conocimiento: ellos también «siguen la argumentación» hasta sus más extrañas conclusiones. El resultado es que todo lo que haya de misterioso e ininteligible en las ideas del «alma» y de la «vida» se ha expurgado fuera de la existencia de modo tan completo como ha sido factible.

De este modo nos quedamos con un modelo conceptual de lo real, en el cual triunfa la perfecta claridad de concepción y que, en consecuencia, dominó el campo de la ciencia hasta ayer. Los dioses y el alma inmortal se han desvanecido en la danza de las partículas materiales. La *physis*, aunque su nombre persiste, ha perdido ya todas sus antiguas asociaciones con el crecimiento y la vida. No hay nada parecido al crecimiento: todo es conjunción y separación de átomos inmutables. Antes, todo movimiento había sido la propiedad inherente de lo vivo, la expresión exacta de su vida interna. Ahora, la vida, ha sido expulsada de la materia; el movimiento, que ya no será más una actividad espontánea, no está dentro, sino entre los impenetrables átomos. En el lugar de la vida, sólo queda el cambio de las relaciones espaciales, y el gobierno del mundo retorna a la Ananke-Moira.

90. CONTRASTE CON LA TRADICIÓN MÍSTICA

La tradición científica difiere de la mística en un aspecto muy importante. La ciencia jónica supera a la teología y sigue su cami-

26. Arist., *De anima*, α 2, 3.
27. De esta forma todos los sentidos se reducen a uno, el tacto; Arist., *De Sensu*, 442*a* 29: Δημόκριτος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεως, ἀτοπώτατόν τι ποιοῦσι· πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσι.

no sin recurrir a ninguna nueva inspiración religiosa. La ciencia, con su impulso práctico, es similar a la magia al intentar un control directo sobre el mundo, mientras que la religión interpone entre el deseo y su fin un incontrolable e incognoscible factor: la voluntad de un Dios personal. La meta perpetua, si bien inconsciente, de la ciencia consiste en evitar ese viaje por lo desconocido, y en colocar en el lugar de la representación religiosa, que implicaba ese factor arbitrario, un sistema cerrado regido en todo momento por la necesidad. Se puede confinar a los dioses a los espacios intermundanos, o conferirles la cualidad honorífica de ser la causa primera; pero la ciencia no puede permitir que su acción incalculable se inmiscuya entre la primera causa y el postrer efecto. Así, la ciencia vuelve la espalda a la teología y se va alejando de ella tan velozmente como le sea posible, y a los pocos y rápidos pasos ya encuentra un modelo de la estructura de la realidad, sumamente claro y simple, del que lo sobrenatural ha desaparecido por completo.

Ergo vivida vis animi pervicit, et extra
processit longe flammantia moenia mundi,
atque omne immensum pergravit mente animoque,
unde refert nobis victor quid possit orire,
quid nequeat, finita potestas denique cuique
quanan sit ratione atque alte terminus haerens.
quare religio pedibus subjecta vicissim
opteritur, nos exaequat victoria caelo.[28]

En contraste con este resuelto alejamiento de la religión y la teología, la tradición mística se inspira de continuo en la fe religiosa viva. Los sistemas místicos se comprenderán mejor si no los consideramos como una secuencia deducible por lógica, sino como una serie de esfuerzos encaminados a expresar cierta visión de la vida, de Dios, del alma y de su destino, en términos de un sistema físico. Ello no significa, es obvio, que tales esfuerzos sean independientes entre sí, o que la ciencia no los afecte; cada uno aprovecha los fallos de su predecesor y al menos alguno toma prestados los frutos de la tradición científica. Pero la inspiración y el impulso nuevos proceden cada vez de una forma de fe religiosa que se mantuvo viva en las comunidades pitagóricas desde los días

28. Lucrecio, I, v. 72 y ss.

de su fundador y que sobrevivió a su dispersión en la segunda mitad del siglo V. De esta suerte contemplaremos la serie de sistemas que ahora nos toca estudiar como los sucesivos vástagos de una religión mística, a cuya visión de la vida y del mundo tratan, todos y cada uno, de dar formulación.

CAPÍTULO VI

LA TRADICIÓN MÍSTICA

91. LA REPRESENTACIÓN DEL TIEMPO ES FUNDAMENTAL EN EL MISTICISMO

En el capítulo anterior vimos cómo, en filosofía, la tradición científica se hallaba por entero dominada por el concepto de exterioridad espacial, de igual manera que la teología olímpica lo estaba por la figura de la Moira, la cual delimitaba con rígidas fronteras los dominios de todos los poderes individuales, tanto humanos como divinos.

Guiada por esa concepción, la ciencia culminó en el atomismo geométrico y en el señorío de la Moira, aun cuando diera a ésta el nombre de necesidad. En la tradición mística, de la que trataremos ahora, los conceptos de tiempo y número (la medida del tiempo),[1] ostentan la misma posición rectora, y la noción de Moira se ve aquí desplazada por la de justicia (*Dike*). En la explicación de este hecho central se encuentra la clave para interpretar los sistemas místicos. Ya hemos sugerido antes que, al igual que la ciencia es la sucesora legítima de la teología olímpica, así también la inspiración y el esquema conceptual de las filosofías

1. Cf. Platón, *Timeo,* 39 B: *ἵνα δ' εἴη μέτρον ἐναργές . . . ὁ θεὸς ἀνῆψεν . . . ὃ δὴ νῦν κεκλήκαμεν ἥλιον, ἵνα ὅτι μάλιστα εἰς ἅπαντα φαίνοι τὸν οὐρανὸν μετάσχοι τε ἀριθμοῦ τὰ ζῷα, ὅσοις ἦν προσῆκον, μαθόντα παρὰ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς.* La distancia espacial es medible psicológicamente, atendiendo al gasto de energía; pero la distancia temporal sólo resulta mensurable contando la repetición rítmica del mismo acontecimiento. De aquí que el grado de conciencia temporal dependa del grado de desarrollo del sistema numérico. Véase P. Beck, «Erkenntnisstheorie des primitiven Denkens», *Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik,* Leipzig (1904), vol. 123, pp. 172 y ss.

místicas proceden de la religión de Dioniso. Antes de entrar en detalles, habremos de explicar por qué la noción de tiempo es fundamental en este tipo de religión.

Podemos principiar con la estructura del grupo, con la organización de la sociedad cultual propiamente dicha; pues aquí, como ya sabemos, es factible buscar el origen de su sistema de representación típico.[2] La sociedad cultual dionisíaca, es un solo grupo encerrado en sí mismo, con una vida común centrada en su *daimon.* Esta vida es continua en varios sentidos.

Primero, en el sentido espacial o distributivo, el grupo se halla continuamente animado por un alma o *daimon* que, a la vez, reside en todos sus miembros al unísono y está más allá del alcance de ninguno de ellos. Como sólo existe un grupo —una comunidad, por más separados que se hallen sus miembros—,[3] la organización excluye toda idea de que sus partes estén confinadas en impenetrables dominios; no hay, por tanto, la noción politeísta de la Moira.

En segundo lugar, en un sentido temporal de continuidad, la vida del grupo, por ser una vida común que trasciende a todos los individuos, es inmortal, lo que, para los griegos, significa «divina». Esta concepción origina varias doctrinas cardinales del misticismo.

De éstas, la más primitiva es la de la reencarnación (*palingenesia*). La esencia de esta creencia es que esa única vida del grupo, o de la tribu, se extiende de forma continua tanto por sus miembros muertos como por los que están en vida: así, los muertos son aún parte del grupo en el mismo sentido que los vivos. Esta vida, que se renueva perpetuamente, renace de ese estado opuesto llamado «muerte», en que, al otro extremo de su arco, se resuelve otra vez. En esta idea de la reencarnación, difundida aún entre las razas salvajes, hallamos la primera concepción de un

2. Diodoro, v. 64, 4 (*D. F. V.*², p. 473), conserva la afirmación de Éforo, según la cual Orfeo fue alumno de los dáctilos del Ida, magos (*γόητες*) que realizaban encantamientos, conjuros y misterios que Orfeo fue el primero en introducir en la Hélade. Pitágoras también recibió su iniciación en Creta, por obra de los dáctilos del Ida, y en Lebetra, en Tracia. Estas tradiciones señalan la continuidad entre las sociedades culturales de los órficos y las cofradías mágicas, así como el hecho de que el orfismo hiciese revivir un tipo primitivo de religión. Consúltese J. E. Harrison, *Themis,* p. 462.

3. Cf. Porf., *De abstinentia,* IV, 11 (habla de los esenios): *μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί, κτλ.*

ciclo de la existencia, de una rueda de la vida dividida en dos hemiciclos de luz y tiniebla en los que la única vida o alma continuamente está girando.[4]

¿Cómo adquirió una moral esta doctrina del renacer? Entre los órficos y los pitagóricos hallamos que ésta se asocia con las nociones de una caída del alma desde su originario estado divino, de una purificación de sus culpas en esta vida y en un subterráneo purgatorio y una nueva y final entronización en aquellos palacios celestiales de donde procedía. Como veremos más adelante, este grupo de doctrinas tiene fundamental importancia para comprender la filosofía mística y los sistemas que surgieron de la escuela pitagórica. Por consiguiente, será oportuno ofrecer ahora una exposición del proceso por el cual la antigua y primitiva doctrina de la reencarnación llegó a adquirir un significado ético.

92. EL CICLO DE LA REENCARNACIÓN

No necesitamos discutir detalladamente el origen de dicha creencia en la forma que existe entre los primitivos. Probablemente se trate de algo muy simple. Cuando el creyente totémico se afana en multiplicar su especie tótem, toda su atención se centra en la idea de los nuevos animales o plantas que debe alumbrar. La imagen de estos animales o plantas en su mente habrá de ser la imagen memorizada de aquellos que ya existieron y que fueron consumidos. De este modo, lo que desea traer a la vida es, para él, *lo mismo* que ya había existido antes. ¿Cómo no creerá entonces que los nuevos animales y plantas son los antiguos, que retornan del otro mundo?[5] Sin embargo, sea como fuere, lo cierto es que

4. Lévy-Bruhl, *Fonct. mentales*, p. 358, apunta que, en los grados inferiores del pensamiento, no existe una dicotomía tajante entre lo vivo y lo inerte: un individuo «muerto», en cierto sentido vive todavía y pertenece tanto a la sociedad de los muertos como a la de los vivos. (Obsérvese que la «inmortalidad», concebida de esta manera, precede a toda concepción clara de la muerte. Así, la creencia en la inmortalidad se debe, en parte, a entender de modo deficiente la naturaleza del morir. No es menester ir más lejos para hallar la causa de esa creencia.) Véase también Dr. W. H. R. Rivers, *The Primitive Conception of Death*, Hibbert Journal, 1912, p. 393.

5. Respecto a la realidad suprasensible atribuida a las imágenes de la memoria, véase P. Beck, *op. cit.*

la noción del renacer no comporta ninguna de esas asociaciones con el pecado y la retribución que, cuando aquélla cobra bríos en el orfismo, veremos que la acompañan. ¿Cómo surgió allí? No es posible responder a esta pregunta de manera completa. La pregunta se complica con la hipótesis, sostenida ahora, de que las doctrinas características del orfismo provenían de la religión persa y que advinieron al pensamiento heleno en el siglo VI a. de C., cuando Persia entró en contacto con las colonias jonias del Asia Menor.[6] Respecto a esa teoría, no nos pronunciamos. Las ideas religiosas, ya lo hemos apuntado antes, sólo se asimilan fácilmente si existe ya un sistema indígena de pensamiento en que prestamente puedan encajar. El orfismo constituye, sin lugar a dudas, un resurgimiento y una reforma de la religión de Dioniso. Vinieran de donde vinieran las nuevas ideas, lo más probable es que no fuesen del todo ajenas a los cultos ya existentes. Ahora, nuestro propósito será el de poner de relieve los principales elementos del credo dionisíaco y distinguir de éstos aquellos factores ulteriores susceptibles de clasificar como específicamente órficos. Y veremos que, aun cuando el orfismo guardaba suficientes similitudes como para emerger de aquel otro culto, más antiguo, o para ser injertado en él, existe, sin embargo, una contradicción latente entre las dos concepciones de la inmortalidad y del alma que, respectivamente, pertenecen a ambos sistemas. Tal contradicción originará los dos tipos contrapuestos de la teología mística.

Sócrates expone la filosofía implícita en la vieja doctrina de la reencarnación cuando, en el día de su muerte, trata con sus amigos pitagóricos de la visión mística de la vida en la tierra y en el mundo del más allá. Así recuerda «la antigua doctrina según la cual las almas se van de este mundo al otro y allí viven, y luego vuelven a éste desde el de los muertos, y nacen otra vez».[7] Uno de los argumentos en que se basa esta doctrina es que ha de haber un constante proceso de devolución (*ἀνταπόδοσις*), de acuerdo con el cual el número de almas que hayan venido a la luz ha de ser equilibrado por el de las que hayan muerto. Si no

6. Esta teoría ha sido propuesta por Eisler en *Weltenmantel u. Himmelszelt*, vol. II, donde aduce numerosos datos.

7. Platón, *Fedón*, 70 C: *παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος, οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων.*

«girara así en círculo», sino que el proceso se continuara en línea recta, en vez de volver siempre a su punto de partida, entonces llegaría un tiempo en que todos habrían ya alcanzado un estado similar y, con ello se habría paralizado el devenir (γένεσις). Así los vivos han de estar continuamente retornando a los muertos, pues, a menos que un proceso inverso renovase la leva, la vida se agotaría y todo acabaría en la muerte.[8]

Si bien Sócrates remonta esta argumentación al principio más general, según el cual todo devenir consiste en un transitar del uno al otro de dos estados opuestos, las nociones aquí implicadas son muy simples y primitivas. Así habremos de concebir una cantidad limitada de substancia anímica,[9] la cual pasa del cuerpo vivo al estado opuesto de separación de él y, en revolución perpetua, reaparece en nuevos cuerpos vivientes. Un alma de esta suerte no comporta, evidentemente, relación orgánica alguna con la serie de cuerpos que de manera temporal conforma,[10] y se habrá de concebir como impersonal, continua y homogénea. El mismo material anímico pasa por una sucesión infinita de formas individuales, y sus distintas individualidades no dejan huella perdurable en él. Esta descripción no rebasa, en ningún sentido, los términos en que es posible describir la doctrina primitiva de la reencarnación, en cuanto que, hasta aquí, no aparece signo alguno de significación moral, sino sólo la noción de una corriente de material vivo que fluye de modo perpetuo y en círculo.[11]

93. Grados de iniciación

Añadir a esta concepción de la vida continua la idea —quizá igualmente antigua— de la iniciación supone un paso más en nuestra tarea. Los ritos de iniciación son los jalones que, en el sendero del vivir, poseen las comunidades primitivas. Así hemos de suponer al completo círculo de la vida y la muerte como dividido en una serie de grados o fases, por las cuales esa vida habrá de pasar sucesivamente. El tránsito de una fase a la que inmediatamente le sigue constituye un rito de iniciación *un rite de passage.*[12] Al niño se le inicia en el mundo de los vivos muy al poco del nacer,[13] al muchacho se le inicia en su condición plena de miembro del grupo tribal al llegar a la edad viril; y así sucesivamente. Además, cada uno de estos ritos constituye un nuevo nacimiento y significa la adquisición de un alma nueva o, quizá por mejor, el crecimiento del alma o su expansión para incluir nuevos deberes y derechos sociales. La importancia de tales iniciaciones eclipsa el acto meramente físico del nacer; el infante recién nacido posee un alma diminuta o no existente hasta el momento en que se la confiere la sociedad.[14] Su desarrollo culmina en los privilegios plenos de la edad adulta, para comenzar después su declive. Así, paralelamente a su pérdida de efectividad social, el alma del individuo se amengua hasta que, en la senectud, éste se hunde en una segunda e inanimada niñez y ya se considera fenecido, pues la muerte física es aquí baladí. Tal concepción añade al ciclo de la vida la idea de una promoción hacia arriba por una serie de grados, de una culminación, y de una degradación hacia abajo en el sentido inverso de la curva.[15]

---

8. Platón, *Fedón*, 72 B: εἰ γὰρ μὴ ἀεὶ ἀνταποδιδοίη τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις γιγνόμενα, ὡσπερεὶ κύκλῳ περιιόντα, ἀλλ' εὐθεῖά τις εἴη ἡ γένεσις ἐκ τοῦ ἑτέρου μόνον εἰς τὸ καταντικρὺ καὶ μὴ ἀνακάμπτοι πάλιν ἐπὶ τὸ ἕτερον μηδὲ καμπὴν ποιοῖτο, οἶσθ' ὅτι πάντα τελευτῶντα τὸ αὐτὸ σχῆμα ἂν σχοίη καὶ τὸ αὐτὸ πάθος ἂν πάθοι καὶ παύσαιτο γιγνόμενα; . . . εἰ γὰρ ἐκ μὲν τῶν ἄλλων τὰ ζῶντα γίγνοιτο, τὰ δὲ ζῶντα θνῄσκοι, τίς μηχανὴ μὴ οὐχὶ πάντα καταναλωθῆναι εἰς τὸ τεθνάναι;

9. Creo que los intérpretes que hablan de una «cantidad constante», al referirse a un «espíritu» *absolutamente inmaterial,* usan palabras sin sentido.

10. Arist., *De anima*, 407*b* 21: ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα.

11. Cf. Plutarco, *Consol. ad Apoll.*, 10 (tras citar a Heráclito, frag. 78, Byw.): ὡς γὰρ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ δύναταί τις πλάττων ζῷα συγχεῖν καὶ πάλιν πλάττειν καὶ συγχεῖν καὶ τοῦθ' ἓν παρ' ἓν ποιεῖν ἀδιαλείπτως, οὕτω καὶ ἡ φύσις ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης πάλαι μὲν τοὺς προγόνους ἡμῶν ἀνέσχεν, εἶτα συνεχεῖς αὐτοῖς ἐγέννησε τοὺς πατέρας, εἶθ' ἡμᾶς, εἶτ' ἄλλους ἐπ' ἄλλους ἀνακυκλήσει. καὶ ὁ τῆς γενέσεως πόταμος οὕτως ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται, καὶ πάλιν ὁ ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς. Zeller (*Phil. d. Griech.*, 5.ª ed., I, p. 640) piensa, siguiendo a Bernays, que Plutarco tomó de Heráclito el tono general de todo este pasaje, incluida la imagen del alfarero. Cf. O. Gilbert, *Meteor. Theor.*, 335. Lévy-Bruhl, *Fonct. mentales*, p. 398: «*Quand un enfant naît, une individualité définie reparaît, ou, plus exactement, se reforme. Toute naissance est une réincarnation. (...) La naissance est donc simplement le passage d'une forme de vie à une autre, tout comme la mort.*»

12. M. van Gennep, *Rites de Passage*, p. 107, ha hecho hincapié en este significado de los ritos de iniciación.

13. Cf. los ritos de los omaha de la iniciación del niño, descritos por Alice Fletcher. Véase el § 35.

14. Cf. Dieterich, «Mutter Erde», *Arch. f. Relig.*, VIII; pp. 1 y ss.

15. Véase Lévy-Bruhl, *Fonct. mentales*, p. 360, y Hertz, «Représent. collectives de la mort», *Année Sociol.*, X.

94. El ciclo unitario de la vida en la naturaleza

A la muerte, el alma se traslada al inframundo, pues la mitad inferior del círculo se mueve por la tiniebla del más allá. La razón es que la tierra es fuente de toda vida.[16] Las plantas y los árboles brotan de la tierra; de ella también habrán de brotar las almas de los animales y el hombre; y, por ende, cuando éstos mueren, tendrán que ser almacenados, cual semillas, en la tiniebla de su matriz.

Los festivales de primavera, como los *Anthesteria*, se ocupan tanto de las semillas que el hombre necesita para sus cultivos como de la renovación de las almas,[17] pues es preciso que en primavera toda vida sea reavivada mágicamente tras la muerte del invierno. En esas combinaciones vemos la base sobre la que fácilmente pudo surgir la doctrina de la transmigración (*metensomatosis*). Si toda la vida es una y, además, simpáticamente continua, la misma substancia anímica podrá pasar, en determinado tiempo, a un hombre y, en otro, a un animal o planta. Todos son, de manera igual, criaturas de la tierra.[18] Además, la vida de la naturaleza, en el ciclo de las estaciones, sigue la misma curva que la vida del hombre. La naturaleza, de forma similar, posee sus fases y grados. Su vida cobra alientos en primavera, culmina en el estío y en el otoño decae otra vez, hasta que sus frutos perecen y dejan sólo la semilla que ha de ser enterrada con la muerte y yacer en la esperanza de la resurrección. El año, con sus dos estaciones de luz y de tinieblas, de calor y de frío, de sequía y de humedad, corresponde a las dos mitades del círculo de la vida del hombre.

> Todas las cosas mortales, así lo impone Natura, se mueven en una rueda de cambios. (...) Cuando han nacido, crecen, y cuando crecen, llegan a su cenit y entonces se vuelven viejos y perecen al fin. Ahora Natura les hace cumplir su meta en la región de la oscuridad que ella alberga; y después regresarán de la tiniebla al mundo de las formas mortales, mediante la alternancia del nacer y del pago del morir, por cuyo ciclo Natura se restituye a sí misma.[19]

95. La correspondencia de los trabajos y los días

Mas no es sólo la naturaleza quien compele a la vida a seguir su ciclo perenne. También el hombre ha de continuar su parte de tal tarea, sus trabajos habrán de encajar en el ciclo de los días. *Los trabajos y los días*, de Hesíodo es, a la vez y signifi-

16. Eur., frag. 415, *ap.* Plut. *Consol. ad Apoll.*, 104 B:
κύκλος γὰρ αὐτὸς καρπίμοις τε γῆς φυτοῖς
γένει βροτῶν τε. τοῖς μὲν αὔξεται βίος,
τῶν δὲ φθίνει τε κἀκθερίζεται πάλιν.

17. Véase J. E. Harrison, *Prolegomena*, cap. II, y *Themis*, p. 289. Cf. asimismo Platón, *Político*, 272 E, donde se describen las almas, después de cada nuevo nacimiento, como si cayesen a la tierra, cual *semillas*, πάσας ἑκάστης τῆς ψυχῆς τὰς γενέσεις ἀποδεδωκυίας, ὅσα ἦν ἑκάστῃ προσταχθέν, τοσαῦτα εἰς γῆν σπέρματα πεσούσης. Cf. también el *Timeo*, 42 D, donde Dios *siembra* (ἔσπειρε) a las almas en el Sol, la Luna, la Tierra y los demás «instrumentos del tiempo». *Fedón*, 83 D: ὥστε ταχὺ πάλιν πίπτειν εἰς ἄλλο σῶμα καὶ ὥσπερ σπειρομένη ἐμφύεσθαι. Es significativo que Anaxágoras denomine a sus cuerpos primordiales, aún no ordenados por el *Nous*, «semillas» (σπέρματα), y que, probablemente, denotara el primitivo caos o mezcla de aquéllos como una *panspermia* (cf. § 88), el vocablo empleado para designar el *jarro de todas las semillas* que se ofrecía en el festival de primavera, llamado de las almas y las semillas (cf. J. E. Harrison, *Themis*, p. 292). Demócrito, por su parte, utilizó el mismo término (Aristóteles, *De anima*, 404*a* 4) para señalar a «los elementos de toda la *physis*», pues las semillas circulares ya eran átomos anímicos.

18. Museo, frag. 5 (*D. F. V.*[2], p. 485):
ὡς δ' αὔτως καὶ φύλλα φύει ζείδωρος ἄρουρα·
ἄλλα μὲν ἐν μελίῃσιν ἀποφθίνει, ἄλλα δὲ φύει·
ὡς δὲ καὶ ἀνθρώπων γενεὴ καὶ φῦλον ἑλίσσει.

Esquilo, *Las Coéforas*, 128:
καὶ Γαῖαν αὐτήν, ἣ τὰ πάντα τίκτεται
θρέψασα τ' αὖθις τῶνδε κῦμα λαμβάνει.

Eurípides, frag. 757 N:
θάπτει τε τέκνα χἄτερ' αὖ κτᾶται νέα
αὐτός τε θνῄσκει· καὶ τάδ' ἄχθονται βροτοί
εἰς γῆν φέροντες γῆν· ἀναγκαίως δ' ἔχει
βίον θερίζειν ὥστε κάρπιμον στάχυν . . .

Véase Dieterich, «Mutter Erde», *Arch, f. Relig.*, VIII, pp. 1 y ss. para todo lo relativo a ese tema.

19. Hipódamo el Pitagórico, *apud* Estobeo, *Flor.*, 98, 71: πάντα μὲν ὦν τὰ θνατὰ δι' ἀνάγκαν φύσιος ἐν μεταβολαῖς καλινδεῖται . . . τὰ μὲν ὑπὸ φύσιος εἰς τὸ ἄδηλον αὐτᾶς τερματιζόμενα καὶ πάλιν ἐκ τοῦ ἀδήλου ἐς τὸ θνατὸν ἐπισυνερχόμενα, ἀμοιβᾷ γενέσιος καὶ ἀνταποδόσει φθορᾶς, κύκλον αὐταύτας ἀναποδιζούσας. Compárese con el pasaje místico que aparece en Platón, *República*, 546 A y ss.: οὐ μόνον φυτοῖς ἐγγείοις ἀλλὰ καὶ ἐν ἐπιγείοις ζῴοις φορὰ καὶ ἀφορία ψυχῆς τε καὶ σώματος γίγνονται, ὅταν περιτροπαὶ ἑκάστοις κύκλων περιφορὰς συνάπτωσι, βραχυβίοις μὲν βραχυπόρους, ἐναντίοις δὲ ἐναντίας, κτλ.

cativamente, un tratado de agricultura y un manual de moral. El primitivo arte de la agricultura estaba profundamente ligado a la magia:[20] el ritual mimético era, al principio, incluso más importante que el cavar y sembrar. Las operaciones meramente prácticas no serían efectivas a menos que se diera una correspondencia simpática entre los usos del hombre y el curso de la naturaleza. Aquél había de seguir con pasos firmes el sendero de la costumbre (*nomos*) o de la Justicia (*Dike*), o de lo contrario los correspondientes procesos de la vida natural también abandonarían su senda.[21] Así nos parece ver en este aserto la interpretación más antigua de una máxima moral que ocupará lugar preeminente en la conciencia moral de edades posteriores: «Vive conforme a la naturaleza» (ζῆν κατὰ φύσιν). Y también comprendemos por qué, *Los trabajos y los días* se abren con un largo discurso sobre la Justicia (*Dike*). Además, ya en los primeros versos hallamos la imagen de la rueda. Las Musas han de cantar a Zeus, que es quien hace ilustres u oscuros a los mortales; «fácil le es elevarlos a la fuerza; y, después, cuando son fuertes, arrojarlos a la sima; fácil le es hacer que la luz del que brilla se debilite, y que arda la del que mora en la tiniebla».[22]

Dike es la *hora*, esto es, la estación, la que aporta prosperidad; sus hermanas se llaman *Eunomia* (Observancia de la Ley) y *Eirene* (Paz), a la que en arte se representaba llevando en sus brazos a la niña Abundancia (*Ploutos*). Su madre es *Temis*.[23]

20. Véase J. E. Harrison, *Themis*, p. 423.

21. Porfirio, *De abstinentia*, III, 27: μιμησώμεθα τὸ χρυσοῦν γένος . . . μεθ' ὧν μὲν γὰρ Αἰδὼς καὶ Νέμεσις ἥ τε Δίκη ὡμίλει, ὅτι ἠρκοῦντο τῷ ἐκ γῆς καρπῷ· καρπὸν γάρ σφισιν ἔφερεν ζείδωρος ἄρουρα αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον (Hesíodo, *Erga*, 117).

22. *Erga*, 3: ὅν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε . . .
ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει,
ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει . . .
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης.

Aristófanes, *Lisístrata*, 772: τὰ δ' ὑπέρτερα νέρτερα θήσει Ζεὺς ὑψιβρεμέτης. Horacio, *Carm.*, I, 34, 12: «*ualet ima summis mutare et insignem attenuat deus obscura promens*».

23. Hesíodo, *Teogonía*, 901; Píndaro, *Ol.*, XIII, 6: ἐν τᾷ γὰρ Εὐνομία ναίει κασίγνηταί τε. . . . Δίκα καὶ ὁμότροπος Εἰρήνα, ταμίαι ἀνδράσι πλούτου. Bgk., 3.ª ed., *Frag. Adesp.* 140, donde se invoca a las *Moirai* para que conduzcan a *Eunomia, Dike* y *Eirene* a la ciudad. Himno cretense a las curetes (*Brit. Sch. Annual*, XV; pp. 357 y ss.):

Ὧραι δὲ βρ]ύον κατῆτος
καὶ βρότους Δίκα κατῆρχε

La riqueza no se ha de arrebatar al prójimo mediante el hurto; es mucho mejor y más permanente cuando es don de Dios, y cuando adviene en su estación apropiada (κατὰ καιρόν) en el ciclo del año.[24]

Esta correspondencia primitiva entre el proceso ordenado del año que aporta sus frutos, y la establecida senda de los «trabajos de la estación» (ὥρια ἔργα), que premian con aquéllos, nos ayuda a darnos cuenta del porqué la rueda del tiempo es también la rueda de la justicia. «El Tiempo, a lo largo de sus innumerables años, da origen a todas las cosas desde la tiniebla y, cuando ya han salido a la luz, las oculta otra vez.»[25] Y, de esta suerte, existe también una revolución de esa rueda que humilla al orgullo. Áyax, en el discurso que se abre con las palabras que acabamos de citar, pasa a reconocer esta necesidad de humillación. «Incluso cosas poderosas y temibles se rinden ante entidades superiores (τιμαῖς): el nevoso Invierno deja lugar al frutal Estío; el agotado círculo de la Noche le hace sitio al Día, de blancos corceles,

---

πάντα τ' ἄγρι' ἄμφεπ]ε ζῷ'
ἁ φίλολβος Εἰρήνα.

Para lo relativo a este himno, véase J. E. Harrison, *Themis*, en especial el capítulo final sobre Temis.

24. Hesíodo, *Erga*, 320:
χρήματα δ' οὐχ ἁρπακτά, θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω.
εἰ γάρ τις καὶ χερσὶ βίῃ μέγαν ὄλβον ἕληται . . .
ῥεῖα δέ μιν μαυροῦσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκον
ἀνέρι τῷ, παῦρον δέ τ' ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηδεῖ.

Solón, frag. 13 (Bgk., 4.ª ed.) 9: πλοῦτον δ' ὃν μὲν δῶσι θεοὶ παραγίγνεται ἀνδρὶ ἔμπεδος . . . ὃν δ' ἄνδρες μετίωσιν ὑφ' ὕβριος, οὐ κατὰ κόσμον ἔρχεται. *Teognis*, 197: χρῆμα . . . Διόθεν καὶ σὺν δίκῃ . . . παρμόνιμον, puesto en contraste con ἀδίκως παρὰ καιρόν. *Bac.*, XIV, 50-64, donde Dike, Eunomia y Temis otorgan riqueza; Hibris, que la arrebata de un poseedor a otro, trae la destrucción. El uso de καιρός para designar la «justa medida» y de κατὰ καιρόν como sinónimo de μετρίως, se remonta a esta asociación del tiempo con la justicia. Yámblico, *Vit. Pyth.*, 182 (*D. F. V.*², p. 284): συμπαρέπεσθαι τῇ τοῦ καιροῦ φύσει τήν τε ὀνομαζομένην ὥραν καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸ ἁρμόττον. En lo relativo al Tiempo y la Justicia, véase W. Headlam, *Journ. of Philol.*, XXX, pp. 290 y ss. *Dike* es la hija de *Cronos* (Eur. frag. 223 N).

25. Sófocles, *Áyax*, 646: ἅπανθ' ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος Χρόνος
φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται.

Cf. ἐνιαυτός en Platón, *Cratilo*, 410 D: τὸ γὰρ τὰ φυόμενα καὶ τὰ γιγνόμενα προάγον εἰς φῶς καὶ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ἐξετάζον . . . οἱ μὲν ἐνιαυτόν, ὅτι ἐν ἑαυτῷ, οἱ δὲ ἔτος, ὅτι ἐτάζει. Véase mi artículo sobre «Hermes, Pan, Logos», *Classical Quarterly*, III, p. 282. Nauck, 2.ª ed., frag. *adesp.* 483: ὁρῶ γὰρ χρόνῳ δίκαν πάντ' ἄγουσαν εἰς φῶς βροτοῖς. Dieterich, *Abraxas*, 96: «*das ist ein uralt mythischer Zusammenhang zwischen Schicksal, Recht und Licht*».

para encender la luz... Y ¿voy yo a ser quien no aprenda a humillar el orgullo?»[26]

En la época de los sofistas, cuando comenzaron a aparecer los escritos polémicos acerca de política, los distintos contendientes se apresuraron a recurrir a la autoridad de la naturaleza para que sirviera de apoyo a la particular forma de gobierno cuya defensa habían escogido. Así, varios restos de uno de esos tratados sobreviven en Eurípides.[27] El autor basa el gobierno de la justicia o igualdad entre los hombres en la igualdad que observa el curso de la naturaleza. De esta suerte, en *Las Fenicias,*[28] Yocasta, disputa así con Eteocles:

> La igualdad es lo *naturalmente legal* para los hombres: el más y el menos se hallan en enemistad eterna y son mensajeros del día del odio. Igualdad es lo ordenado para medida del hombre; y las particiones del peso y las distinciones de los números. Iguales, en su curso anual, se mueve el ojo sin rayos de la noche y la luz del sol, y ninguno de ellos le disputa al otro la victoria. De este modo, si la luz del sol y la noche son los siervos del hombre, ¿no dejarás tú al hermano que ocupe lugar semejante al tuyo ni le condenarás participación pareja?

26. *Ayax,* 669: *καὶ γὰρ τὰ δεινὰ καὶ τὰ καρτερώτατα*
τιμαῖς ὑπείκει· τοῦτο μὲν νιφοστιβεῖς
χειμῶνες ἐκχωροῦσιν εὐκάρπῳ θέρει·
ἐξίσταται δὲ νυκτὸς αἰανὴς κύκλος
τῇ λευκοπώλῳ φέγγος ἡμέρᾳ φλέγειν . . .
ἡμεῖς δὲ πῶς οὐ γνωσόμεσθα σωφρονεῖν ;
Obsérvese la referencia al tiempo en los coros que preceden y que siguen a estos versos, en especial v. 711: *θέσμια (Themis) εὐνομίᾳ σέβων μεγίστᾳ· πάνθ' ὁ μέγας Χρόνος μαραίνει.*

27. Véase F. Dümmler, *Prolegomena zu Platons Staat,* Basilea, 1891.

28. 538 y ss.: *τὸ γὰρ ἴσον νόμιμον ἀνθρώποις ἔφυ,*
τῷ πλέονι δ' αἰεὶ πολέμιον καθίσταται
τοὔλασσον, ἐχθρᾶς θ' ἡμέρας κατάρχεται.
καὶ γὰρ μέτρ' ἀνθρώποισι καὶ μέρη σταθμῶν
ἰσότης ἔταξε κἀριθμὸν διώρισε,
νυκτός δ' ἀφεγγὲς βλέφαρον ἡλίου τε φῶς
ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον
κοὐδέτερον αὐτῶν φθόνον ἔχει νικώμενον.
εἶθ' ἥλιος μὲν νύξ τε δουλεύει βροτοῖς,
σὺ δ' οὐκ ἀνέξει δωμάτων ἔχειν ἴσον
καὶ τῷδ' ἀπονέμειν ;
Así también en *Las Suplicantes,* 406, el principio de la democracia proviene del orden celestial (Dümmler, *op. cit.,* p. 13):
δῆμος δ' ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἐν μέρει
ἐνιαυσίαισιν.

96. EL CULTO DEL CIELO

Del curso estacional del estío y el invierno es fácil pasar a adorar a los cuerpos celestes, cuya revolución rítmica marca el circuito de los años. En muchos pueblos se produjo ese cambio cuando se consideró que, primero, los mensuales cuartos menguante y creciente de la Luna y, después, la periodicidad anual del astro rey estaban simpáticamente relacionados con el crecimiento y la muerte de la vegetación. Posiblemente la luz del Sol no fuese estimada en un principio sino como un casual y caprichoso fenómeno meteórico, como las nubes y la lluvia que la interrumpen; y tanto uno como la otra precisaban de la inducción especial que garantizaban las ceremonias mágicas. Sin embargo, con la primera aparición de una vaga noción de que los frutos de la tierra, de los que depende la vida del hombre, no eran sólo producto de la tierra misma, fertilizada por la lluvia del cielo, sino también que estaban misteriosamente relacionados con las fases periódicas de la Luna, con el acrecentarse del poder del Sol en el estío y con su debilitarse en invierno, la Luna y el Sol se convirtieron a su vez en objetos religiosos, y las antiguas divisiones del tiempo, las estaciones o las horas, pasaron a ser adorados con ellos en cuando dadoras de fertilidad y vida.[29]

Sófocles compara la giratoria rueda del destino humano con los cuartos creciente y menguante de la Luna, que jamás permanece en una forma sola, sino que crece desde la oscuridad hasta la plenitud, para a continuación deshacerse y tornar a la nada.[30] Asimismo, las mujeres de Traquis le cantan a Deyanira cómo

> el hijo de Cronos no ha designado a los mortales herencia exenta de dolor, sino que la tristeza y el gozo les vienen a todos por turno, cual la Osa se mueve en sus circulares senderos. Nada per-

29. Cabe que el año estacional sea más antiguo que el calendario solar o incluso que el calendario lunar, por lo cual resulta natural que las Horai se destacaran antes de que el Sol y la Luna pasasen a ser adorados como los medidores del tiempo y los dadores de vida. Para lo relativo a la sucesión de los calendarios —el año estacional, lunar y solar—, consúltese Payne, *History of the New World called America,* I, 474 y ss.

30. Frag. 787 N²: *ἀλλ' οὑμὸς ἀεὶ πότμος ἐν πυκνῷ θεοῦ*
τροχῷ κυκλεῖται καὶ μεταλλάσσει φύσιν·

manece estable para el mortal, ni la noche con sus luceros, ni las adversidades, ni la prosperidad misma; todo se va en un momento y es otro quien recibe su parte de calamidad o ventura.[31]

Estas imágenes no son sólo comparaciones poéticas, sino que remiten a la vieja creencia de que el sino del hombre está simpáticamente relacionado con las oscilantes luces del cielo. El lector atento de la *Segunda Olímpica,* de Píndaro —su oda más órfica—, advertirá de qué suerte todo el desarrollo de su pensamiento sigue la rueda en movimiento del Destino (*Moira*) y de la Justicia (*Dike*).[32] Y también notará su alusión a la recurrencia del tiempo, el padre de todas las cosas: Χρόνος ὁ πάντων πατήρ (1, 19). Y si también comprende los métodos crípticos de Píndaro —si es de esos iluminados a quienes pueden hablar los versos del poeta—[33] observará que el autor se dirige a Zeus como al «hijo de Cronos y de Rea», y detectará que tales nombres designan al Tiempo y al Flujo.[34] La rueda del Tiempo, en que todas las cosas fluyen y nada permanece, es la misma que la rueda de la Justicia (*Dike*).

ὥσπερ σελήνης ὄψις εὐφρόνας δύο
στῆναι δύναιτ' ἂν οὔποτ' ἐν μορφῇ μιᾷ,
ἀλλ' ἐξ ἀδήλου πρῶτον ἔρχεται νέα
πρόσωπα καλλύνουσα καὶ πληρουμένη·
χὤτανπερ αὐτῆς εὐπρεπεστάτη φανῇ,
πάλιν διαρρεῖ κἀπὶ μηδὲν ἔρχεται.

(Hipócrates) *De Victu,* I, 5 (de acuerdo con Heráclito): χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα, ἡμέρη καὶ εὐφρόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον, ὡς σελήνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον, <οὕτως> ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον. πάντα ταὐτὰ καὶ οὐ ταὐτά, φάος Ζηνί, σκότος Ἀίδῃ, φάος Ἀίδῃ, σκότος Ζηνί. φοιτᾷ κεῖνα ὧδε καὶ τάδε κεῖσε, πᾶσαν ὥρην, πᾶσαν χώρην. . . . A Selene se la invoca con los nombres de Ἀνάγκη, Μοῖρα, y Δίκη, *Orph. Hymn,* Abel, p. 292, v. 49.

31. *Trac.,* 125: ἀνάλγητα γὰρ οὐδ' ὁ πάντα κραίνων βασιλεὺς ἐπέβαλε θνατοῖς Κρονίδας· | ἀλλ' ἐπὶ πῆμα καὶ χαρὰ πᾶσι κυκλοῦσιν, οἷον ἄρκτου στροφάδες κέλευθοι. μένει γὰρ οὔτ' αἰόλα | νὺξ βροτοῖσιν οὔτε κῆρες | οὔτε πλοῦτος, ἀλλ' ἄφαρ | βέβακε, τῷ δ' ἐπέρχεται | χαίρειν τε καὶ στέρεσθαι. Herodoto, I, 207: μάθε, ὡς κύκλος τῶν ἀνθρωπηίων ἐστὶ πρηγμάτων, περιφερόμενος δὲ οὐκ ἐᾷ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχέειν (la rueda de Τύχη).

32. Nótese, por ejemplo, la recurrencia de Dike en todos los *Épodos*: v. 18, ἐν δίκᾳ καὶ παρὰ δίκαν; 41, rueda de la Moira; 65, δικάζει; 83, Radamante; 106, δίκᾳ συναντόμενος.

33. φωνάεντα συνετοῖσι (v. 93).

34. Verso 13, ὦ Κρόνιε παῖ Ῥέας, es una forma extraña de invocación, empleada obviamente con el propósito de introducir ambos nombres. Que Kronos es idéntico a Chronos es prácticamente seguro merced a la esponsión tautométrica, v. 19 Χρόνος ὁ πάντων πατήρ = 85, πόσις ὁ πάντων Ῥέας (= Kronos).

97. Tao, Rta y Asha

Dike significa «modo», «camino».[35] En un pasaje de la *Medea* de Eurípides, el vocablo significa «el curso de la naturaleza». Así, una vez que Medea amenaza con la venganza de la mujer sobre el varón, el coro arranca con estas frases:[36] «Las sacras cabeceras de los ríos fluirán al revés, hacia el nacimiento, y la *Dike* y el orbe todo dará la vuelta.» Hay ahí una posible alusión a la inversión de la revolución del firmamento que las antiguas leyen-

---

La igualdad Chronos = Kronos se remonta, como mínimo, a Ferécides (*D. F. V.*², II, p. 507), cuyos principios son Zên, Ctonia y Cronos: Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον. . . ἐν ᾧ τὰ γιγνόμενα. En cuanto al Tiempo-Dios del orfismo y a su antigüedad, véase la nota 54, a pie de página, de este mismo capítulo y Eisler, *Weltenmantel,* II, cap. IV, especialmente p. 378. Para Rhea = Flujo, véase Platón, *Cratilo,* 402 A: τὸν Ἡράκλειτόν μοι δοκῶ καθορᾶν παλαί' ἄττα σοφὰ λέγοντα, ἀτεχνῶς τὰ ἐπὶ Κρόνου καὶ Ῥέας . . . ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει (cf. Sófocles, *Trac., loc. cit.* μένει γὰρ οὔτε . . .) καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης, seguido por la referencia al Océano y Tetis de los órficos. En la *Olímpica,* II, el poeta se dirige a los Emmenidai con el término εὐώνυμοι (v. 8), porque su nombre significa *permanente* (ἐμμένειν), aunque habiten en la orilla de un *río* (10) y los mortales no puedan contar con felicidad duradera, sino que existen diversas *corrientes* (ῥοαί) de gozo y de dolor que fluyen sobre los hombres en tiempos distintos (ἀλλότε), con lo que una racha opuesta de desventura sigue a la prosperidad en otro *tiempo* (ἄλλῳ χρόνῳ). Cf. *Ist.,* III, 18: αἰὼν δὲ κυλινδομέναις ἁμέραις ἄλλ' ἄλλοτ' ἐξάλλαξεν. *Ol.,* VII, 94: ἐν δὲ μιᾷ μοίρᾳ χρόνου ἄλλοτ' ἀλλοῖαι διαιθύσσοισιν αὖραι. (Eur.) frag. 594 N (*Critias,* frag. 18, *D. F. V.*², p. 618): ἀκάμας τε Χρόνος περί γ' ἀενάῳ ῥεύματι πλήρης φοιτᾷ τίκτων αὐτὸς ἑαυτόν, δίδυμοί τ' ἄρκτοι, κτλ. El tiempo, al proceder hacia adelante, saca a luz la verdad: ὅ τ' ἐξελέγχων μόνος ἀλάθειαν ἐτήτυμον Χρόνος. τὸ δὲ σαφανὲς ἰὼν πόρσω κατέφρασεν, *Ol.,* X (XI), 53. Existen otros significados crípticos y etimológicos en la *Ol.,* II, por ejemplo, el extraño vocablo ἀγροτέρα (μέριμνα), en el v. 60, se emplea porque Θήρων es el «cazador» de la ἀρετή y la gloria; cf. Arist., frag. 625: Ἀρετὰ θήραμα κάλλιστον ... σὰν ἀγρεύοντες δύναμιν.

35. Este sentido es todavía común en Homero, por ejemplo, *Odisea,* 11, 218, αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν, «éste es el camino (o modo) de los mortales». Platón (*Leyes,* 904 E) empalma ese uso antiguo con el posterior y cita αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν en relación con la justicia, que asegura que el alma será recompensada de acuerdo con sus obras δίκην . . . ἣν πασῶν δικῶν διαφερόντως ἔταξαν οἱ τάξαντες.

36. ἄνω ποταμῶν ἱερῶν χωροῦσι παγαί,
καὶ Δίκα καὶ πάντα πάλιν στρέφεται.

Verall, *ad loc.* dice: «δίκα, la *costumbre* u *orden* de la naturaleza», y lo compara con Parménides, frag. 6: πάντων δὲ παλιντροπός ἐστι κέλευθος.

das relacionaban con el combate entre Atreo y Tiestes[37] y al que Platón curiosamente alude, a guisa de explicación, en el mito de su diálogo *El Político*.[38] En las *Leyes*, la solemne exhortación a los ciudadanos se abre con estas palabras:

> Dios, como también narra la antigua leyenda, por contener el comienzo, el medio y el fin de todas las cosas que son, se mueve sin descanso en su viaje por el curso de Natura. Y siempre, asistiéndole, se halla *Dike*, la vengadora de toda negligencia de la ley divina, tras de la que va, de manera ordenada y humilde, todo aquel que desea huir de la adversidad.[39]

Y el siguiente párrafo se abre de esta suerte: «¿Cuál es, en consecuencia, la conducta grata a Dios y que va en pos de Él?»

37. Eur., *Electra*, 726. El Coro se pregunta si el Sol puede invertir su curso, θνατᾶς ἕνεκ' ἀδικίας. Cf. asimismo las palabras de Electra en la escena siguiente, 771: ὦ θεοί, Δίκη τε πάνθ' ὁρῶσ', ἦλθές ποτε. ποίῳ τρόπῳ δὲ καὶ τίνι ῥυθμῷ φόνου κτείνει Θυέστου παῖδα, βούλομαι μαθεῖν, en la que los términos Θυέστου παῖδα apuntan a la referencia del Coro que precede.

38. 268 E y ss.: τὸ γὰρ πᾶν τόδε τότε μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς συμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ, τότε δὲ ἀνῆκεν, ὅταν αἱ περίοδοι τοῦ προσήκοντος αὐτῷ μέτρον εἰλήφωσιν ἤδη χρόνου, τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τἀναντία περιάγεται. En la antigua edad de Cronos, los humanos vivían observando la justicia, sin guerra ni discordia, y sin devorarse los unos a los otros. (271 F, sacado de los *Erga* de Hesíodo, 276: Zeus entregó a los hombres δίκη, para que no se comieran entre sí como hacen las bestias), y «las *estaciones* se templaron para que no los dañaran» (τὸ τῶν ὡρῶν αὐτοῖς ἄλυπον ἐκέκρατο, 272 A). El período es el del Gran Año, que pone fin al ciclo de la reencarnación de las almas. Obsérvese también la mención de los nombres de las estaciones en el pasaje paralelo que describe el gobierno de los *daimones* en la edad de oro de la justicia, *Leyes*, 713 E, ὁ θεὸς . . . γένος ἄμεινον ἡμῶν ἐφίστη τὸ τῶν δαιμόνων . . . εἰρήνην τε καὶ αἰδῶ καὶ εὐνομίαν καὶ ἀφθονίαν δίκης παρεχόμενον. Respecto a la inversión de la rotación del universo, véase J. Adam, *Republic of Plato*, 1902, vol. II, pp. 295 y ss.

39. 715 E (incluido por Diels, *D. F. V.*², p. 474, entre los primeros fragmentos órficos: ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δ' ἀεὶ συνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός, ἧς ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος συνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος. . . 716 C: Τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ; compárese con Eurípides, *Las Troyanas*, 886:

> Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν,
> προσηυξάμην σε· πάντα γὰρ δι' ἀψόφου
> βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις.

Cf. (Arquitas) Mullach, *Frag. Phil. Gr.*, I, 599: el filósofo δυνατὸς ἐσσεῖται τὸν θεὸν κατοψεῖσθαι καὶ πάντα τὰ ἐν τᾷ συστοιχείᾳ καὶ τάξει τὰ ἐκείνω κατακεχωρισμένα, καὶ ταύταν τὰν ἁρματηλάταν ὁδὸν ἐκπορισάμενος τῷ νόῳ κατ'

Y la respuesta reza de este modo: la conducta que observa mesura, y que, por tanto, es como Dios, quien es para nosotros la medida de todos los seres.

En estos pasajes, la noción de *Dike* parece aproximarse mucho al concepto chino del *tao*,[40] término que, como es sabido, también significa «camino» —esto es, la diaria y anual revolución de los cielos, y de los dos poderes de luz y de oscuridad, de noche y de día, de verano y de invierno, de calor y de frío.

> Ése es el *tao* del cielo, o modo de conceder ventura a los buenos y adversidad a los malvados.[41] El *tao*, u orden del mundo, representa todo cuanto es correcto, normal, o justo (*ching* o *twan*) en el universo, y de seguro que éste jamás se desvía de su senda. Por consiguiente, incluirá todas las acciones probas y justas del hombre y de los espíritus, lo cual ya origina felicidad y vida universales. Todos los demás actos, por cuanto se oponen al *tao*, son incorrectos, anormales, contranaturales.[42]

Y, de la misma manera que en *Los trabajos y los días* de Hesíodo hallábamos una correspondencia entre el curso ordenado de los modos de obrar de los hombres y las estaciones, llamando a la tal *Dike, Eunomia* y *Eirene*, así también entre los chinos sucede que

> *T'ai-sui* es el gran año, el planeta Júpiter, cuyo recorrido celestial dispone del calendario que anualmente publica la autoridad

εὐθεῖαν ὁρμαθῆμεν καὶ τελεοδρομᾶσαι τὰς ἀρχὰς τοῖς πέρασι συνάψας τε καὶ ἐπιγνοὺς ὅτι ὁ θεὸς ἀρχά τε καὶ τέλος καὶ μέσον ἐστὶ πάντων τῶν κατὰ δίκαν τε καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον περαινομένων. Este lenguaje se refiere a las *Leyes*, antes citado, y al *Fedro*, 246 E, donde Ζεύς, ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, πορεύεται διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος, aparece seguido por el cortejo de dioses y *daimones*. Los inmortales emergen siguiendo al οὐρανός, y son los περιφορά de éste los que los conducen. El Pseudo Arquitas emplea los términos κατὰ δίκαν (περαίνεσθαι) como sinónimos de los platónicos κατὰ φύσιν (περαίνει). Sófocles, frag. 226 N²: ἀλλ' εἰς θεόν σ' ὁρῶντα, κἂν ἔξω δίκης | χωρεῖν κελεύῃ, κεῖσ' ὁδοιπορεῖν χρεών.

40. Véase el § 57.

41. De Groot, *Religion of the Chinese*, 1910, p. 18.

42. De Groot, *Religion of the Chinese*, 1910, p. 45. El equivalente griego sería παρὰ δίκην. Píndaro, *Ol.*, II, 17: τῶν πεπραγμένων ἐν δίκᾳ τε καὶ παρὰ δίκαν ἀποίητον οὐδ' ἂν Χρόνος ὁ πάντων πατὴρ δύναιτο θέμεν ἔργων τέλος. El sentido original de δίκη sigue claro en el compuesto ἔνδικος. Cf. Solón, frag. 36 (Bgk., 4ª ed.) *apud* Arist., *Const. de Aten.*, 12: συμμαρτυροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ χρόνου μήτηρ μεγίστη . . . Γῆ κτλ.

imperial y que dicta los distintos días faustos para las transacciones de los hueros negocios de la vida. Este dios gobierna así el *tao*, o revolución del universo, y, como consecuencia, el *tao* de la vida humana que, si ha de dispensar ventura y prosperidad, habrá de estar de acuerdo con el *tao* universal.[43]

Cuando el budismo se trasplantó a China, los chinos identificaron inmediatamente el *dharma* de esa religión con su propio *tao*.

El *dharma*, o ley universal, abraza por completo el orbe y existe para el beneficio de todos los seres, pues ¿acaso su principal manifestación, que es la luz del mundo, no brilla para bendición de los humanos y las cosas? La salvación, que significa conformidad de la vida con el *dharma*, por eso mismo y en primer lugar, significa también manifestación del amor universal, tanto hacia los hombres como hacia los animales. En efecto, como los humanos y las bestias están por igual formados de los elementos que constituyen el universo mismo, los animales pueden trocarse en hombres y a través del estado humano convertirse en *arhats, boddhisattwas* y *buddhas*.[44]

El budismo nos lleva así a la India, donde una concepción similar predominaba en la religión ya mucho antes de Buda. De hecho y con toda probabilidad, se remonta a un tiempo anterior a la separación de los grupos iranios e indios, pues se encuentra tanto en los *Vedas* como en el *Avesta* de los persas.[45] El nombre védico de tal concepción es *Ṛta*; su equivalente persa es *Asha*.

Los procesos, cuya perpetua identidad o recurrencia periódica origina la representación del orden, obedecen a *Ṛta* o bien su propio acontecer es *Ṛta*. — Los ríos fluyen *Ṛta*. — De acuerdo con *Ṛta*, la luz de la mañana, nacida del cielo, ha llegado (...) El día es el camino de *Ṛta*.[46]

43. *Ibídem*, p. 114. Cf. Yámblico, *Vit. Pyth.*, 137: (ὁ Πυθαγόρειος) βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τῷ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, καὶ ὁ λόγος οὗτος ταύτης ἐστὶ τῆς φιλοσοφίας, ὅτι γελοῖον ποιοῦσιν ἄνθρωποι ἀλλοθέν ποθεν ζητοῦντες τὸ εὖ ἢ παρὰ τῶν θεῶν (*D. F. V.*², p. 283).

44. De Groot, *Religion of the Chinese*, 1910, p. 166. Cf. el § 100.

45. Maurice Bloomfield, *The Religion of the Veda*, 1908, pp. 125 y ss. Se sostiene que las tablillas de Tel-el-Amarna garantizan para esta noción una antigüedad que se remonta, como mínimo, al año 1600 a. de C.

46. Oldenberg, *Veda*, p. 196.

Los mismos dioses nacen de *Ṛta* o en *Ṛta*; en sus actos muestran que conocen, observan y aman a *Ṛta*. En la actividad del hombre, la *Ṛta* se hace manifiesta en la ley moral.

Al Sol se le llama la rueda de *Ṛta*, y el ritual y el simbolismo de la rueda están íntimamente relacionados con esa concepción. La llamada rueda de rezar del budismo es, en realidad, un instrumento de magia simpática, una rueda que, al igual que la del Sol, gira con el propósito de hacer que la rotación del firmamento, o del Sol, siga girando en su ruta de orden cósmico.[47] La rueda de la fortuna, harto conocida, no simboliza el azar o accidente sino su exacto antónimo. La rueda es, en esencia, un símbolo de recurrencia periódica. Es la rueda del orden o de la justicia, de cuya observancia depende toda prosperidad o fortuna.

Y ahora, cuando hemos retrotraído esta concepción desde el confín más remoto de Asia hasta Persia, ya hemos llegado a un punto en que la posibilidad de contacto con los griegos no puede ser de plano tachada de imposible. Herodoto[48] hace notar que los persas detestan la mentira más que ninguna otra cosa y, en segundo lugar, las deudas, pues con ellas relacionan el fraude y la falsía, a los que el dios de la Luz castiga con la lepra. El *Avesta* confirma la verdad de esta afirmación. El mentir y *Ahrimán* están tan íntimamente unidos que no sólo a los demonios se les califica siempre de embusteros, porque tratan de embaucar al mundo con falsas doctrinas, sino que el embuste mismo es considerado como obra demoníaca. Además,

el lado práctico de la veracidad es la justicia, cuyo representante divido es el *Asha*. La justicia es la regla de la vida del mundo, de igual modo que el *Asha* es el principio de toda existencia bien ordenada, y el establecimiento o cumplimiento de la justicia es el fin de la evolución del orbe.[49]

47. W. Simpson, *The Buddhist Praying Wheel*, 1910. Teopompo, *ap.* Diógenes Laercio, proemio 13, narra que los magos afirmaban que «mantenían el orden del mundo merced a sus invocaciones», τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμένειν.

48. I, 139. Afirma Herodoto (*ibídem*) que los nombres persas corresponden (en su significado) a la nobleza de los individuos que los llevan, y nos refiere a ese respecto que Arta-jerjes significa μέγα(s) ἀρήιος. ¿Sabía acaso que Arta- es lo mismo que *Asha = rta?* Parece posible que, si en efecto se preocupaba por la etimología de los nombres, sus informadores quizá le sugirieran esa idea.

49. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, París, 1904, p. 467. Porfirio, *Vit. Pyth.*, 41: τοιαῦτα παρῄνει (Πυθαγόρας) μάλιστα δὲ

Aceptemos o desechemos la hipótesis de la influencia directa de Persia sobre los griegos jonios en el siglo VI, todo estudioso del pensamiento órfico y pitagórico no puede por menos de advertir que las similitudes entre éste y la religión persa son tan inmediatas que justifican nuestra consideración de aquéllos como expresión de la misma actitud hacia el vivir, así como nuestro uso de un sistema para interpretar el otro. La preocupación característica de los pitagóricos por la astronomía y la contemplación (θεωρία) de los cielos se vuelve transparentemente prístina cuando la estudiamos a la luz de nociones como las de *tao, Ṛta* y *Asha.*

No nos es posible en este lugar seguir los distintos desarrollos de la rueda del tiempo, el destino y la justicia en la representación religiosa de los helenos;[50] pero podemos apuntar que esta noción de periodicidad tiene, en filosofía, una importante consecuencia, la de excluir la posibilidad de concebir el proceso de cambio y evolución como un progreso lineal, como una historia que jamás se repite. Ya desde Anaximandro, que afirma que todo lo que aflora al ser había de pagar tal injusticia pereciendo de nuevo, *de acuerdo con el orden del tiempo* (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν) y la disposición del destino, los filósofos griegos no podrán desembarazarse de la idea de un desarrollo periódico, de una culminación y de una destrucción del mundo y de todo cuanto éste contiene. Así pensaron que la vida del universo seguía la misma curva que la vida de un animal: nacimiento, desarrollo, madurez, decaimiento y muerte, a la que seguiría un renacer y la repetición del mismo proceso.

98. El resurgimiento órfico del culto del cielo

La reforma órfica de la religión de Dioniso parece haber supuesto, entre otras cosas, el resurgimiento del primitivo culto de los cuerpos celestes, y sobre todo el del culto solar. Así se cuenta que Orfeo había adorado a Helios en vez de a Dioniso y «levantándose antes al rayar el día subía a la montaña de nombre

ἀληθεύειν· τοῦτο γὰρ μόνον δύνασθαι τοὺς ἀνθρώπους ποιεῖν θεῷ παραπλησίους, ἐπεὶ καὶ τοῦ θεοῦ, ὡς παρὰ τῶν Μάγων ἐπυνθάνετο, ὃν Ὠρομάζην καλοῦσιν ἐκεῖνοι, ἐοικέναι τὸ μὲν σῶμα φωτί, τὴν δὲ ψυχὴν ἀληθείᾳ. Plutarco, *Is. et Os.*, 370, traduce los términos *Asha-Arta* por ἀλήθεια.

50. Véase Lobeck: *Aglaoph.*, 798 y ss.; Dieterich, *Nekyia,* 88.

Pangeón y allí aguardaba a que el Sol naciese».[51] Que el culto de los medidores celestiales del tiempo hubiese pertenecido a un estadio anterior de la religión helena es cosa probable y Platón parece conservar esa tradición. Así, Sócrates, en el *Cratilo* (397, C) sospecha que «los primeros hombres de la Hélade reconocían sólo aquellos dioses que ahora reconocen muchas otras naciones, esto es, el Sol, la Luna, la Tierra, las estrellas y el cielo».[52] Por su parte, Herodoto (I, 131) narra que

> los persas no erigen imágenes, altares o templos; y en verdad que reputan necios a los que tal hacen, puesto que, a lo que me parece, no conciben como los griegos que los dioses tengan forma humana. Su costumbre es la de subir a la cima de los montes y de ofrendar allí sus sacrificios; y llaman Zeus al círculo del firmamento todo.

Cuando Jenófanes, el satírico, dio el paso, que hemos descrito en un capítulo precedente, de rechazar deliberadamente las figuras de los dioses antropomórficos, también él se retrotrajo a una fase anterior de la religión que había antecedido a la de aquellas figuras tan excesivamente humanas. Así, de él se nos dice: «miraba al cielo en su inmensidad y afirmaba que el uno es, en efecto, Dios».[53] De esta manera desenterró, por así decirlo, aquel culto a la naturaleza aún más antiguo, en que el círculo del firmamento y los cuerpos celestes habían regido los destinos del hombre. Los órficos parecen haber representado un renacimiento similar del culto al cielo. Así, la *Teogonía Rapsódica,* que nuestros mejores especialistas concuerdan en datar como anterior a las guerras médicas,[54] comienza, al igual que Ferécides con la divinidad del Tiempo Infinito.

51. Eratóst., *Catast.*, XXIV. Cf. J. E. Harrison, *Prolegomena,* p. 461; *Themis,* p. 465; Roscher, *Lexicon,* art. «Orpheus».

52. Cf. asimismo *Leyes,* 885 E, donde los primeros dioses cuya existencia se afirma son γῆ καὶ ἥλιος ἄστρα τε τὰ σύμπαντα καὶ τὰ τῶν ὡρῶν διακεκοσμημένα καλῶς οὕτως, ἐνιαυτοῖς τε καὶ μησὶ διειλημμένα ; y conlleva además que todas las naciones los reconocen como divinos.

53. Arist., *Metafísica,* A v. 986: εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.

54. Esta fecha para la teogonía órfica (Abel, frag. 48 y ss. *D. F. V.*[2], p. 476) fue la sostenida por Lobeck, y ahora la aceptan Diels, Gomperz, Kern, Gruppe y Eisler; véase, de este último, *Orpheus, the Fisher* (Tercer Congreso Internacional de Historia de las Religiones, Oxford), que trata de sus afinidades

99. El origen celestial y la caída del alma

Tanto si este renacer se debió a influencias orientales como si no ocurrió así, es fácil advertir hasta qué punto concuerda con las doctrinas características del orfismo.[55] Las revoluciones del cielo estrellado gobiernan ahora la rueda del nacimiento y del devenir. Se cree así que el alma del hombre ha caído desde los luceros hasta la prisión de este su cuerpo terrenal, se ha hundido desde las regiones superiores de fuego y luz hasta las nebulosas tinieblas de esta «caverna techada».[56] La caída se achaca a algún pecado original, que comportó la expulsión de la pureza y perfección de la existencia divina, y habrá de ser expiado de por vida en la tierra y con la purgación en el mundo del más allá. Atrapada por la rueda del nacimiento, el alma pasa por las formas de vegetal, bruto y hombre. Pero el ciclo, en vez de perpetuarse indefinidamente, se concluye en el límite del Gran Año, que comprende diez mil años solares; al final de este período, el alma puede liberarse y volar a lo alto, al ardiente cielo de donde procedía y reconquistar así su perfección y su divinidad. Entonces empieza un nuevo Gran Año (pues el ciclo del tiempo no acaba nunca), y comienza un nuevo mundo, para fenecer a su tiempo y ceder así su lugar a otro.[57]

Al analizar esta concepción se ve claramente que el ciclo del Gran Año, que seguramente tiene un origen astral,[58] se ha sobrepuesto al viejo ciclo de la reencarnación. Aquella creencia primitiva pertenece a la tierra y no al cielo, y enseñaba la revolución de toda la vida o alma en el hombre y la naturaleza, transmutándose en un recorrido inacabable desde el mundo subterráneo hasta la luz del día, y otra vez atrás. No existía posibilidad o

con el mazdaísmo iranio, especialmente en la similitud entre el *χρόνος ἀγήρατος* y el *Zrvân akarana* (el tiempo sin fin). Para una exposición detallada de su teoría, consúltese su obra *Weltenmantel*, vol. II.

55. Se hallarán referencias en Gruppe, *Griech. Myth. u. Relig.*, pp. 1028 y ss.

56. Empédocles, frag. 120; Eisler, *Weltenmantel*, II, p. 618.

57. Eudemo, *Física*, 51 (Simplicio, *Física*, 732, 26): *ὁ δὲ αὐτὸς χρόνος πότερον γίγνεται . . . ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις . . . εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὥστε πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἕξει, καὶ τὸν χρόνον εὔλογόν ἐστι τὸν αὐτὸν εἶναι.*

58. Eisler, *Weltenmantel*, II, 502.

esperanza de liberación; tal idea no tendría significado, habida cuenta de que el alma individual no sobrevivía a la muerte sino que se reabsorbía en la vida unitaria del todo. Así, ninguna parte o fragmento de esa vida contaba con una supervivencia separada: no procedía del éter ni podía retornar a él; su origen estaba en la tierra y a la tierra volvía. En la posterior elaboración doctrinal, se encajará una serie de tales períodos en un período más amplio o Gran Año, basado en teorías astronómicas, probablemente de origen babilónico, relativas a la duración del tiempo requerida para que todos los cuerpos celestiales, en sus distintas revoluciones, vuelvan a sus mismas posiciones relativas.[59] El foco de atención se desplaza así de la recurrencia anual de la vida terrenal a la periodicidad de las estrellas; y pareja a este cambio aparece la doctrina de que, mientras el cuerpo es de tierra, el alma procede del estrellado cielo, proclamando así su ascendencia divina.[60]

Este contraste nos remite a lo que parece ser la diferencia esencial entre la concepción «dionisíaca» de la inmortalidad —como podemos llamarla— y la órfica. El orfismo se centra en el alma individual, en su origen celeste y naturaleza inmutable y en su supervivencia, en cuanto individuo, por el mundo de las reencarnaciones. El alma es «una exiliada de Dios y una peregrina»;[61] y no se reunirá con Dios y con las demás almas hasta su liberación final a la conclusión del Gran Año. De aquí que el órfico se inquiete por la salvación de su alma mediante ritos que la purifiquen.

La insistencia en el alma individual nos da quizá la clave psicológica del fenómeno del orfismo. El dualismo cósmico, con sus contrastes entre luz y tiniebla, identificadas con el bien y el mal,

59. Véase W. Schultz, *Pythagoras u. Heraklit*, 1905, p. 68. Platón, *Timeo*, 39 D: *ὅ γε τέλειος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλειον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἁπασῶν τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα ξυμπερανθέντα τάχη σχῇ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίως ἀναμετρηθέντα κύκλῳ.*

60. Tablilla órfica de Petelia, *D. F. V.*², II, p. 480. J. E. Harrison, *Prolegomena*, 661 y ss.:

γῆς παῖς εἰμι καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
αὐτὰρ ἐμὸν γένος οὐράνιον.

61. Empédocles, frag. 115: *φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης.* Plotino, *Enéadas*, IV, 8, 1: *Ἐμπεδοκλῆς τε εἰπὼν ἁμαρτανούσαις νόμον εἶναι ταῖς ψυχαῖς πεσεῖν ἐνταῦθα καὶ αὐτὸς φυγὰς θεόθεν γενόμενος . . . τοσοῦτον παρεγύμνου ὅσον καὶ Πυθαγόρας, οἶμαι, καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου ᾐνίττοντο.*

refleja en lo exterior, en el universo, ese interno sentido de la naturaleza doble del hombre y de la guerra que, con el nombre de «sentimiento de culpabilidad», cobra bríos dentro de él y, a la par, el sentido de separación de «Dios», con el que va parejo al intenso deseo de reunión. Quizá podamos ver la causa psicológica de todo esto en la emergencia de la individualidad autoconsciente, que necesariamente comporta un sentimiento de aislamiento respecto a la vida común y, al mismo tiempo, un creciente conflicto entre los instintos de autoaserción y aquella parte de la conciencia común que reside en todos nosotros y que llamamos «conciencia personal». Si ello es así, resulta significativo que el conflicto se represente como si aconteciese entre el «cuerpo» y el «alma». Al «cuerpo» se le asignan aquellos sentidos y apetitos cuya insurrección destruye la armonía interna. El «alma» sigue abarcando el campo de la conciencia común o «voz de la conciencia» personal; pero ya ha dejado de ser la omnipresente alma de todo el grupo, para convertirse en una sola dentro de un agregado de yoes individuales, debilitada por su nuevo aislamiento y añorando siempre aquella antigua e indivisa comunión.

En los términos propios de la representación religiosa, esto se expresa como una «separación de Dios» o soledad del exilio. Al cerrarse las barreras de la individualidad sobre el alma, la vieja fe en Dioniso, con su sentido de comunión fácil y perpetuamente renovada, se debilita y reclama esfuerzos cada vez mayores si quiere recobrarse. El órfico ya no podrá hallar satisfacción completa en la unión inmediata con su dios que el éxtasis orgiástico le brindaba; su camino de rectitud estaba constituido por un largo y penoso círculo de formas rituales, las cuales decayeron fácilmente en observancias externas, en la conservación de la pureza ceremonial y en las vacuas futilidades que toda organización eclesial comporta. Sabemos también que la forma inferior del orfismo, en la decadencia de este movimiento, sostenía la doctrina de que el solo hecho de la iniciación ya le aseguraba al creyente los goces más o menos groseros del Elíseo. Tales adulteraciones son comunes en este tipo de religión; pero, por otro lado, la concepción de la vida subyacente en ella está plena de inspiración para un temperamento místico y las viejas formas pueden cobrar nuevos bríos en el momento en que surja un profeta capaz de reconducir la fe mediante lo que parezca ser una interpretación más profunda y espiritual. Tal profeta fue, en el caso presente,

Pitágoras; así la «vida pitagórica» era un nuevo camino de rectitud que seguía las antiguas sendas, pero que posibilitaba a los intelectualmente iluminados a transitar por ellas, al sustituir la mera limpieza ritual del pecado por el cultivo de la «música» (o sea, la filosofía).[62]

100. La moralidad mística

Si bien tal camino de rectitud puede ser largo y penoso, por su misma naturaleza conduce, al fin, a Dios. En este punto es donde la moralidad mística se halla en brusco contraste con la de la religión olímpica. Ésta, como hemos visto, reposa en la noción de Moira. Así, el modelo de todo crimen consistía en rebasar la porción asignada a cada uno, en traspasar sus límites (ὑπερβασία) y en tratar de apropiarse de algo más que la parte justamente donada (πλεονεξία). *Eros* y *Elpis* son de este modo las dos pasiones fatales; *Hibris,* el pecado cardinal. Resulta así que la concepción íntegra es geométrica y estática, que todo tiene su campo delimitado cuyas lindes no habrán de traspasarse. Sin embargo, la moralidad mística difiere por completo de ella; su idea fundamental es la del camino de rectitud. El ciclo de la vida se divide en grados o fases, pero éstos no son compartimentos estancos; bien al contrario, toda vida ha de pasar por todos y cada uno de ellos; existe así un camino justo que conduce a lo largo de todo el círculo de la existencia y, siguiéndolo, la vida se mueve de las formas inferiores a las superiores.

Resulta fácil advertir que una filosofía que comience con tales supuestos tomará un rumbo distinto del de aquella otra que está dominada por la noción de la Moira. Las propiedades del dato original a que deberá atenerse serán precisamente aquellos —la unidad y la continuidad, la vida (concebida como alma) y Dios— que la ciencia fue eliminando de manera progresiva y triunfante.

La concepción mística del *Nomos* nos muestra un contraste que corresponde a aquella noción de un reparto de dominios rígidamente exclusivos que analizamos en el primer capítulo. Así, Aristóteles, cuando establece la distinción entre la ley propia de un

62. Aristóxeno, *D. F. V.*², p. 282: οἱ Πυθαγορικοὶ καθάρσει ἐχρῶντο τοῦ μὲν σώματος διὰ τῆς ἰατρικῆς, τῆς δὲ ψυχῆς διὰ τῆς μουσικῆς.

estado dado y esa «ley común» (κοινὸς νόμος), «conforme a la naturaleza» y que contiene lo que *naturalmente* es justo, cita aquella afirmación de Empédocles según la cual el matar y comerse a los seres que poseen almas no es justo para el caso de algunos y decididamente malo al tratarse de otros, sino que está vedado por esa ley universal presente en todo el universo.[63] Es significativo que tal pasaje relacione la idea de una ley de la naturaleza con la unidad de toda vida. Sexto,[64] por su parte, también hace notar que:

> La escuela de Pitágoras y la de Empédocles y la filosofía de los ítalos enseñan, en general, que poseemos comunidad y parentesco (κοινωνία) no sólo con nuestros prójimos y con los dioses, sino también con los brutos irracionales; pues que existe un espíritu que, cual un alma, invade todo el cosmos y nos une a ellos. Por tanto, matarlos es un acto de impiedad.

Para el místico, toda la naturaleza está ligada en una sola comunidad (κοινωνία), de la cual las sociedades humanas son sólo partes microscópicas.[65] Así, todos los seres vivos están bajo el imperio universal de la *Dike*.

Frente a estos supuestos, la tradición olímpica señala un límite estricto no sólo entre los mortales y los dioses, sino también entre la sociedad humana y el resto de la naturaleza. Como consecuencia de esta separación, el dominio de la *Dike* se confina a la estructura ordenada del estado humano. Así, Hesíodo afirma que los peces, las bestias y las aves son unos la presa de los otros en razón de que ellos no poseen *Dike*; pero que el hijo de Cronos entregó *Dike* a los humanos, para que no pudiesen seguir su ejemplo.[66] La misma noción repite el mito que Platón coloca en labios de Protágoras.[67] En él, *Aidos* y *Dike* son los dones últimos que Dios ha entregado a los humanos, que hasta aquel tiempo habían vivido, diseminados y sin ciudades, a merced de las bestias salvajes. Esta representación contiene, además, dos concepciones características. La primera consiste en sostener que la ley y la justicia son propias del hombre, que vive confinado en su campo de convenciones y costumbres, mientras que el resto de la naturaleza se halla entregado a una lucha por la existencia carente de ley. La segunda es que el derecho, o la justicia, data únicamente de la formación de las comunidades civiles. En manos de otros sofistas, esta teoría se convirtió en un arma que aquéllos blandieron en su ataque general contra la validez de la moralidad humana. Así se rebatió la noción de «justicia» como una convención puramente arbitraria, bajo la cual los hombres, en el origen independientes y francos de toda imposición, depusieron su derecho *natural* de obtener los mejores beneficios que les brindaba su agresiva competitividad (πλεονεξία).[68] De este modo la teoría del contrato social señala una época de individualismo. Además, la opinión de que la sociedad es un agregado, arbitrariamente constituido al conjuntarse los individuos independientes, es tan sólo la expresión, en teoría política, de la doctrina física del atomismo, según la cual todos los seres son agregados casuales de átomos distintos que sólo temporalmente forman un conjunto. Ambas teorías aparecieron a un mismo tiempo, y las dos pertenecen a la tradición científica. Así, Platón, que las condenó como ateas e inmorales, consagró la argumentación de su *República* a refutar el atomismo político y a probar que el estado es natural y que, de reconstruirse según unas líneas ideales, podría incorporar ese mismo principio de justicia que rige todas las partes del cosmos.

Antes de considerar la doctrina de los pitagóricos, hemos de hablar sobre Heráclito, pues aunque su sistema esté regido por

63. Aristóteles, *Retórica*, α 13, 2: ἔστι γάρ, ὃ μαντεύονταί τι πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ᾖ μηδὲ συνθήκη . . . ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον· τοῦτο γὰρ οὐ τισὶ μὲν δίκαιον τισὶ δ' οὐ δίκαιον,

ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διά τ' εὐρυμέδοντος
αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διά τ' ἀπλέτου αὖ γῆς (frag. 135).

64. El texto se citará más adelante, en la nota 104, a pie de página, de este mismo capítulo. Compárese también con la doctrina pitagórica acerca de Temis, Dike y Nomos y el señorío de la ley en todas las partes del orbe (nota 16 a pie de página, del capítulo II) y con la ley universal de Heráclito identificada con el logos, el cual es la vida del mundo; véase más adelante, § 105.

65. Cf. Heráclito, frag. 91*b*: τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται. Hipócrates, *De Victu*, 11 (*D. F. V.*², p. 83).

66. *Erga*, 276: τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων, ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς ἐσθέμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶν ἐν αὐτοῖς· ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην . . .

67. Platón, *Protágoras*, 320 D y ss.

68. Calicles, en el *Gorgias* de Platón, 483; Trasímaco, en la *República*, libro I; y la reformulación de su argumento por boca de Glaucón, *Rep.*, II, 358 E y ss., en especial 359 C: διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὃ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βίᾳ παράγεται ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμήν.

las concepciones de tiempo y flujo, *Chronos* y *Rhea*, el modelo de su filosofía es distinto del pitagórico. Así no será órfico, sino dionisíaco: no se inspira en doctrina alguna sobre la inmortalidad individual, o sobre la supervivencia, a lo largo de todas las transformaciones, de una pluralidad de átomos anímicos que se hubiesen desprendido de las candelas celestiales; antes bien, retorna a la antigua noción de un alma continua y homogénea, o vida, presente en todas las cosas, un arroyo perenne en cuya superficie las formas individuales son momentáneas burbujas que estallan sin dejar rastro de su fugaz existencia.[69]

101. HERÁCLITO

Advertimos en Heráclito el genio místico en violenta pugna contra el racionalismo jónico y las tendencias mecanicistas de la ciencia. Su exaltado desprecio de la «polimatía» incluye a todas las manifestaciones características del espíritu jónico, tanto el politeísmo popular de Homero como la crítica racionalizadora de ese politeísmo realizada por Jenófanes; la «investigación» (*ἱστορίη*) de viajeros al modo de Hecateo y la ciencia física. Se ha señalado que en cosmología y astronomía Heráclito se hallaba, desde el punto de vista científico, aún más atrasado que los milesios y, evidentemente, la ciencia de la naturaleza, tal como aquéllos la entendían y practicaban, era algo que despreciaba y rechazaba como construido de acuerdo con supuestos radicalmente erróneos.[70] Así, todo intento por presentar a Heráclito como un continuador de la obra de la escuela milesia desemboca en un fallo. Preeminentemente él fue un exponente de la tendencia opuesta, la mística, que acabamos de describir; así, sostendrá las viejas doctrinas que la caracterizan en franca rebelión contra la ciencia racionalizadora.

El marco de su esquema cosmológico es temporal, el ciclo de

69. Ninguna de las abstrusas sentencias de Heráclito acerca del destino del alma parece apuntar, a mi juicio, a la creencia en la inmortalidad personal. El frag. 68 (Byw.) ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι parece negarla expresamente. Véase Rohde, *Psyche*, 3.ª ed., II, 150.

70. Pfleiderer, *Heraklit von Ephesus* (1886), p. 19 y ss. Diels, *Heraklit von Ephesos* (1901), p. VI.

la existencia «cuyo principio y fin son los mismos» (frag. 70);[71] en efecto, parece que Heráclito identificó el tiempo como esa substancia única primaria.[72] El movimiento alrededor de tal círculo no es la noción mecánica del cuerpo, sino el moverse de la vida misma, de esa única substancia anímica, viviente y divina, a la que el fuego da cuerpo y que perpetuamente está pereciendo en todas las demás transformaciones para nacer otra vez. Pronto veremos cómo esta concepción fundamental le lleva a contradecir todos aquellos principios de explicación mecánica y materialista implícitos en Anaximandro.

Hemos dicho que, en la cosmología olímpica de este último, el hecho importante, por lo que al orden del mundo se refiere, era la separación de los elementos en dominios espaciales estrictamente definidos, de suerte que la recíproca invasión de las esferas individuales constituía un acto de injusta agresión. Heráclito, por el contrario, insiste en que aquéllos forman un círculo permeable de transformaciones que, lejos de estar rígidamente compartimentados, se hallan en un estado de continua y recíproca relación.

> El fuego vive la muerte del aire y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte de la tierra, la tierra vive la muerte del agua (frag. 25).[73]

Como este fragmento y otros similares muestran, el movimiento del devenir o el cambio es el movimiento de la vida. El místico dionisíaco sostiene como verdadero que la vida no es algo estacionario y que no existe nada semejante a aquella fija e inmutable inmortalidad que la teología olímpica asignaba a sus dioses. La vida y la muerte, Dioniso y Hades son lo mismo (frag. 127). Mientras que la ciencia milesia interpretaba el devenir de los elementos como un mero proceso de separación mecánica

71. En lo referente a los fragmentos de Heráclito sigo aquí la numeración de Bywater, a la que también se atiene el profesor Burnet en su obra *Early Greek Philosophy*.

72. Sexto, *Adv. Math.*, x, 216: σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Αἰνησίδημος κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος. Cf. O. Gilbert, *Griech. Religionsphilosophie*, Leipzig (1911), p. 60.

73. Cf. Arist. *De Gen. et Corr.*, 337a 1: διὸ καὶ τἆλλα ὅσα μεταβάλλει εἰς ἄλληλα . . . οἷον τὰ ἁπλᾶ σώματα, μιμεῖται τὴν κύκλῳ φοράν· ὅταν γὰρ ἐξ ὕδατος ἀὴρ γένηται καὶ ἐξ ἀέρος πῦρ καὶ πάλιν ἐκ πυρὸς ὕδωρ κύκλῳ φάμεν περιεληλυθέναι τὴν γένεσιν διὰ τὸ πάλιν ἀνακάμπτειν.

(ἀπόκρισις), Heráclito sostenía que todo devenir es el devenir de la vida, el nacer; y que, al igual que en la rueda de la reencarnación, todo nacimiento es, también y de similar manera, una muerte.

> Los mortales son inmortales, y los inmortales mortales, y uno vive la muerte del otro y muere la vida del otro (frag. 67).[74]

El fuego no es «inmortal» (ἀθάνατον), sino «siempre vivo» (ἀείζωον); y vive esa vida mediante la muerte y el renacer en todas las demás formas.

De esta suerte, «sabiduría es confesar que todos los seres son uno» (frag. 1); y que «todos los seres proceden de uno, y que ese uno procede de todos los seres» (frag. 59). Aquí hallamos, como era de esperar, la creencia mística en que el uno puede transmutarse en lo múltiple, guardando empero su unidad. Para Heráclito, el secreto parece hallarse en la noción de que la continuidad de la vida no se rompe con la muerte, sino que se renueva. La muerte, en realidad, no es un «perecer», ni un final ni una disolución; la vida única está girando en un círculo sin fin y su unidad es tal que no puede ser disuelta, ni rota en partes, como ocurría con el «ilimitado» de Anaximandro. Su unidad no es, pues, la de una mezcla, de la cual podrían surgir por separación las formas elementales; es continua tanto en substancia como en tiempo. Heráclito destaca la unidad y continuidad de ese único ente real, y lo hace con tanta insistencia como Parménides, con lo que, desde este punto de vista, las historias de la filosofía yerran ostensiblemente cuando colocan a los dos sistemas en un antagonismo diametral.

De la unidad de lo real se sigue la inevitable condena de lo múltiple en cuanto irrealidad o «apariencia». Ésta es la auténtica base del desprecio de Heráclito por la ciencia y el racionalismo jónicos, al cual llama «polimatía», esto es, «saber de *muchas* cosas», que «no enseña ninguna comprensión» (frag. 16). ¿De qué valen, parece argüir, sus diversas explicaciones de los fenómenos de la naturaleza? ¿En razón de qué los explican? Basándose en otros fenómenos del mismo orden de irrealidad. ¿A qué fin recorrer el orbe, como Heracleo, recogiendo migajas de información, y luego llamar a eso «investigación» (o «ciencia», ἱστορίη)? El saber conseguido al final del proceso no superará

74. Ése es el único lugar en que aparece el término ἀθάνατος en sus fragmentos.

a aquel con que se contaba al comenzarlo. Sólo existe una verdad, y esa verdad está tanto dentro del hombre como en todos los seres que lo rodean. Sólo hay un *logos*, una razón para todas las cosas, en el ámbito del «único cosmos, que es el mismo para todos» (frag. 20). De este único significado todos los entes particulares son únicamente símbolos; ninguno de ellos es una expresión completa e independiente de él; tomados en cuanto tales, serán tan falsos como los ídolos que el politeísmo confunde con los dioses individuales, «pues ellos no saben qué son los dioses y los héroes» (frag. 126). «La sabiduría es una sola; quiere y no quiere que se la llame con el nombre de *Zên*.»[75] (La vida, que es Dios, o sea, Zeus, frag. 65.) «Yo he investigado en mí» (frag. 80);[76] pues «a todos les es dado conocerse a sí mismos y alcanzar así sabiduría» (frag. 106). Pero no la hallarán corriendo a los confines del mundo y poniendo su confianza en los «ojos y los oídos, que son malos testigos para los hombres, si éstos carecen de almas que entiendan su lengua» (frag. 4).[77] «Natura ama esconderse» (frag. 10); e insinúa su significado único en multitud de formas que engañan a los sentidos del necio; la naturaleza es como «el Señor cuyo santuario se halla en Delfos, que ni oculta ni expresa abiertamente su oráculo, sino que lo muestra con signos».[78] Para el misticismo de todas las edades, el mundo visible es un mito, una leyenda a medias falsa y a medias verídica, que lleva consigo un *logos*, o sea, la verdad, que es una.[79]

75. Ζηνός. El nominativo Ζήν lo usó Ferécides (frag. 1), y probablemente Empédocles (= ζέσις, *D. F. V.*², p. 159, 1, 17). Véase Eisler, *Weltenmantel*, II, p. 357.

76. Plotino, *Enéadas*, IV, 8, 1: ὁ Ἡράκλειτος . . . ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον, ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτοῖς ζητεῖν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὗρεν.

77. Por mi parte, entiendo el frag. 49 del modo que sigue: χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι, o sea, «de seguro que los amantes de la sabiduría habrán de saber muchísimas cosas», lo cual es una irónica burla dirigida contra los «polímatos», y es posible que, de manera especial, contra Pitágoras, cuya humildad le llevó a rechazar el apelativo de «sabio» por el de «amante de la sabiduría». Para Heráclito, convencido de que «la sabiduría es una» (frag. 19) y de que él la poseía, tal humildad le parecería insulsa e hipócrita. πολλῶν ἵστορες en su lengua es un epíteto de desprecio; cf. frag. 35: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν.

78. Frag. 11: ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Cf. nota 149, a pie de página, de este mismo capítulo, para lo relativo al significado de σῆμα (σημαίνειν).

79. Salustio, *De Diis et Mundo*, 3: ἔξεστι γὰρ καὶ τὸν κόσμον μῦθον εἰπεῖν,

102. El alma y el «logos»

¿Cuál es, pues, esa única verdad, esa sola realidad que subyace en todas estas transformaciones? Es, como antes, esa substancia anímica divina, la *physis,* con la diferencia de que ahora no se hace hincapié en su naturaleza en cuanto materia que llena el espacio, sino en su vida, que es una y continua en el ciclo de muerte y nacimiento y que se asemeja al ciclo de «las estaciones que producen todas las cosas».[80] Asimismo es Dios, quien es «día y noche, invierno y estío, guerra y paz, saciedad y hambre; si bien cobra varias formas, de idéntica manera a como hace el fuego que, al mezclarse con las especias, es nombrado de acuerdo con el sabor de cada una» (frag. 36). A la vez, es alma (ψυχή), el principio de la vida.

> Heráclito sostiene que el alma es el primer principio, pues la identifica con el vapor del cual, él hace derivar a todos los demás seres, y afirma, además, que es la menos corpórea de las cosas y que se halla en permanente flujo; y que en virtud de algo que está en movimiento es como se llega a conocer lo que se mueve; pues él, como la mayoría, concibió que todo lo que existe, existe moviéndose.[81]

Heráclito, como los demás, no pudo concebir que el alma divina fuera algo inmaterial y, por tanto, la supondrá «la menos corpórea de las cosas» y su apropiado vehículo será el fuego, el elemento que «siempre vive» y se mueve continuamente. En este punto, pues, también es válido el argumento que expusimos

σωμάτων μὲν καὶ χρημάτων ἐν αὐτῷ φαινομένων, ψυχῶν δὲ καὶ νόων κρυπτομένων. Véase Platón, *Cratilo,* 408 A, sobre la etimología de Hermes, Pan y Logos, sobre todo *ὁ λόγος πᾶν σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ ἀεί, καί ἐστι διπλοῦς, ἀληθής τε καὶ ψευδής . . . τὸ μὲν ἀληθὲς αὐτοῦ . . . θεῖον καὶ ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς, τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων.* En cuanto a la doctrina relativa al Hermes-Logos, consúltese Zielinski, «Hermes und die Hermetik», *Arch. f. Relig.,* IX. La igualdad Hermes = Logos se remonta a Teágenes de Regio en el siglo VI; véase *D. F. V.*², II, p. 511.

80. Frag. 34: *ὧραι αἳ πάντα φέρουσι.* *φέρειν*, como el inglés *to bear* tiene un doble sentido: primero, «hacer que todas las cosas sigan moviéndose» en el ciclo anual, y, segundo, «hacer venir a la luz a todos los seres».

81. Aristóteles, *De anima,* α 2, 405 α 25.

al hablar del aire de Anaxímenes (§ 86), refiriéndolo ahora al fuego de Heráclito. La llama visible —el fuego en cuanto objeto natural— es sólo una de las muchas formas visibles en el mundo sensorial, y como tal, se halla en el mismo plano que el agua, la tierra y el aire; así el fuego perece en el aire, exactamente igual que el aire perece en el agua o el agua en la tierra. Es tan sólo una encarnación de una substancia que, en algún sentido, tiene que ser distinta de ella, puesto que tal substancia sigue siendo la misma a través de todas sus diferentes encarnaciones y transformaciones. Al fuego se le considera primordial únicamente porque su naturaleza móvil parece estar lo más cerca posible de la moveuza fuerza de la vida y, en consecuencia, ser su más transparente medio. La substancia anímica propiamente dicha es una especie de fuego metafísico, compuesto del *mana* supranatural, daimónico, el fuego, la menos corpórea o la más «espiritual» forma de materia, que puede identificarse con la fuerza de la vida.

Lo que efectivamente permanece constante a lo largo de todas esas transformaciones es el *logos* que, en uno de sus sentidos, significa la proporción de la equivalencia. Así, toda transformación es un intercambio: «todos los seres se cambian en fuego y el fuego se cambia en todos los seres, exactamente igual que las mercancías se trocan en oro y el oro en mercancías» (frag. 22). La «medida» o el valor permanece constante aunque la forma asumida sea diversa. Cuando la tierra se convierte en mar líquido, «es medida por el mismo patrón que antes que se hubiera convertido en tierra» (frag. 23). Al siempre vivo fuego se le describe como aquello que «con medidas se enciende y con medidas se apaga» (frag. 20).

103. El camino de la justicia

Tal mantenimiento de la medida o constancia de proporción es el principio de la justicia y es importante por cuanto saca a luz otro contraste entre Heráclito y Anaximandro. Para Anaximandro, como hemos visto, la justicia significaba la observancia de los límites: *Dike* para él no es el «camino», sino la barrera del poder vengador que guarda las fronteras de la Moira. Heráclito sostiene la opinión opuesta: identifica a la justicia precisamente con aquel poder vivo que no conoce barreras entre las regiones

elementales sino que pasa, en su curso ordenado, a través de toda fase y forma. El *Cratilo* platónico (412 C) deja testimonio de esta doctrina. Así, al tratar de la etimología del término δίκαιον («justo»), Sócrates afirma que la escuela de pensadores que sostienen que todos los seres están en movimiento afirma que existe algo que pasa a través de todo el universo y hace que todas las cosas cobren existencia. Y ese algo es el más veloz y el más sutil de todos los seres; nada puede ofrecerle obstáculos y, ante él, las demás cosas permanecen estacionarias. Así, pues, como gobierna a todos los entes *atravesándolos* (διαϊόν), es correcto que se le llame «justo» (δί(κ)αιον).

Sócrates, empero, se queja de que, al seguir haciendo sus averiguaciones sobre la naturaleza de la justicia, sólo haya podido obtener respuestas antagónicas. Uno le replica que la justicia era el Sol, pues él es el único que «atravesando y quemando» (διαϊόντα καὶ κάοντα, o sea, δια-κα-ιον) todas las cosas, las gobierna. Otro dirá que es el fuego; un tercero que el calor que reside en el fuego.[82] Aquél se reirá de tales afirmaciones y, como Anaxágoras, afirmará que la justicia es la mente; pues ésta posee absoluto dominio sobre todo y lo ordena y atraviesa todo sin mezclarse con nada.

Es evidente que los sucesores de Heráclito anduvieron turbados por la bien conocida oscuridad de su maestro y trataron de buscar diferentes interpretaciones. Al hacerlo introdujeron nuevas distinciones, que para ellos resultaron obvias, pero que eran extrañas al pensamiento místico de su antecesor. Para Heráclito, el fuego vivo que, a lo largo de todo el ciclo de las transformaciones, conservaba sus medidas, *era* en verdad la razón, (que es otro significado del término *logos*) y el principio de la justicia. Su principal encarnación era el Sol que «no cambiará el ritmo de su paso, o de lo contrario los espíritus de la venganza, los ministros de la justicia, le descubrirán» (frag. 29). Autores posteriores, como era de esperar, identificaron a la justicia con el destino. «El todo es finito y el mundo es uno. Surge del fuego y se consume en él otra vez, alternativamente, por toda la eternidad y según ciertos ciclos. Y esto acontece de acuerdo con el Destino (καθ' εἱμαρμένην).»[83] A lo que Teofrasto añadió: «Él [Heráclito] establece un determinado orden (τάξις) y un determinado tiempo para las mutaciones que acaecen en el mundo, de acuerdo con cierta necesidad que dicta el Destino.»[84] Pero, en tiempos de Heráclito, el principio de *Dike*, tal como él lo entendió, se oponía al de Moira o Destino, tal como lo entendía la ciencia jónica. Su fuego divino es el camino, a la vez, de la verdad y la vida.

82. Ésa es una forma palpable de expresar lo que he llamado el *mana* o *daimon* del fuego. Lo cual muestra que esa fogosidad, o espíritu del fuego, sólo se distinguía a medias de la llama accesible a la percepción visual.

104. La armonía de los contrarios

Cuando hemos entendido que la justicia es el camino de la vida y también la fuerza que se mueve en ese sentido sin barrera alguna, comprendemos de inmediato que la doctrina de la armonía de los contrarios corresponde a los mismos supuestos, como otra contradicción, del pensamiento de Anaximandro. Éste sostenía que toda existencia individual era injusta en virtud de que resultaba de la mezcla de los elementos que habían de ser diversos y que sólo podían combinarse al invadir los dominios propios de cada uno. El castigo se paga y se restaura el reinado de la Moira mediante la muerte o la disolución. Heráclito lo contradice con sus propias palabras; así parece decirle: admites que «la guerra (Πόλεμος) es la madre de todas las cosas» (frag. 44), y, sin embargo, condenas a ese progenitor de la vida como algo injusto. El fin de la lucha sería el fin de la vida misma. «Homero erraba al decir: "¡Ojalá acabasen las lizas entre humanos y entre dioses!"», pues no advirtió que tal plegaria pedía la destrucción de toda cosa, puesto que, de ser oída, se extinguirían todos los seres» (frag. 43). Así, la muerte no es disolución, sino renacer; en consecuencia, la guerra no es destrucción, sino regeneración. «La guerra es común a todas las cosas y el combate es la justicia y todos los seres nacen merced a la guerra.»[85] El combate es justicia y, de no ser por tales actos de «injusticia», como Anaximandro los llama,

83. L. Dióg. IX, 8.
84. Teofrasto, *apud* Simplicio, *Física*, 6r, 24, 4 D: ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην.
85. Frag. 62: εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ Δίκην Ἔριν, καὶ γιγνόμενα πάντα κατ' ἔριν. . . .

los hombres ni siquiera habrían oído hablar de la justicia.[86] La justicia no es, de este modo, la separación de los opuestos sino su confluencia y concordia, su «armonía». Sin oposición no existe conciliación: «Lo que se halla en disputa concuerda consigo, pues es conciliación de tensiones opuestas, como las del arco y la lira» (frag. 45). Así, al dar y quitar que acaecen entre los elementos, sin el cual nada podría venir a la existencia, es una «injusticia» que a la vez es la misma esencia de la justicia, o sea, una guerra que es una paz y no la paz de lo inmutable, de la parálisis «inmortal», sino la paz de la «armonía», esa oculta concordia de tensiones opuestas que supera a cualquier otra que aparezca a los sentidos (frag. 47).

105. La razón común

Esta justicia o armonía es, a la vez, el *logos*, el espíritu de la vida que observa mesura pero que viola todas las fronteras. Es asimismo esa substancia anímica divina, cuya vida consiste en el movimiento y el cambio. También constituye la única ley divina, la ley de la naturaleza (*physis*) que es la voluntad de Dios. «Ley es (*nomos*) obedecer la voluntad del uno» (frag. 110). Ello es tan cierto para el universo como para la sociedad humana; esa ley es *común* (ξυνός) para todos los seres.

«Los que hablan con entendimiento se atendrán a ella cual una ciudad se atiene a su ley, e incluso con mayor rigor. Pues que todas las leyes humanas se nutren de esa única ley divina. Y ésta prevalece tanto como es su grado y para todos los seres es suficiente y aún se ahorra una parte de sí» (frag. 91 B). «De modo que hemos de seguir lo que es común, si bien la mayoría de los hombres viven como si tuviesen una sabiduría que se les privara» (frag. 92). «No conviene hablar y actuar como hombres dormidos. Los que velan poseen un mundo único que les es común; mas los durmientes se vuelven cada uno a un mundo privado» (frags. 94, 95).

Si tomamos estos apotegmas en conjunto estaremos tentados de afirmar que, por más extraño que parezca, Heráclito había

86. Frag. 60: Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν· Estoy de acuerdo con Burnet (*E. G. P.*², p. 151, nota 5) en que ταῦτα significa «toda clase de injusticia»; pero pienso que se refería primordialmente a lo que Anaximandro llamaba «injusticia», como parece que Burnet reconoce (pp. 158 y 160).

adivinado lo que su libro intentaba probar, que la *physis* es, últimamente y en su origen, una representación de la conciencia social. En cualquier caso, nuestra teoría apenas si podría tener confirmación más rotunda que la de un sistema que identificase la única substancia anímica continua, o naturaleza de las cosas, no con la justicia y la ley, sino con ese «mundo común» o «razón común», accesible a todos y presente en todos, con tal que sus ojos estén abiertos para percibirla y no se vuelvan a otro lado, como es el caso de la multitud que duerme, para amodorrarse en su mundo individual de opiniones privadas o «apariencias». Así, Heráclito consigue describir la conciencia social de manera tan precisa como le era factible a un hombre cuyo bagaje intelectual aún no estaba lo suficientemente afinado como para permitirle distinguir tal conciencia de un continuo material y que pensaba aún, como los teólogos habían pensado antes y han seguido pensando después, que la conciencia social, en cuanto fuente de la moralidad, era la voluntad de Dios.

Además, fue el respeto de Heráclito hacia esa conciencia común el que le impulsó a buscar el verdadero saber en el producto más maravilloso de la actividad colectiva de ésta, en el lenguaje. Tanto él como sus epígonos, como nos lo muestra el *Cratilo* platónico, de continuo recurrían a las palabras como si éstas contuvieran en sí la naturaleza de las cosas, pues vio en el lenguaje una expresión de esa sabiduría común que reside en todos los hombres y pensó que, en cuanto producto colectivo, podía estar libre de las erradas opiniones privadas de los individuos o, al menos, sólo en parte oscurecida por éstas. De esta forma, el *logos* se revela en el habla.[87] La estructura del lenguaje humano reflejará, pues, la estructura del mundo; es más, será una

87. Los comentaristas modernos del *Cratilo*, que imaginan que esas interpretaciones místicas de los nombres son simplemente intentos de hacer derivar etimológicamente una palabra de otra, están totalmente equivocados. Tomadas en cuanto tales, son demasiado a las claras falsas y ridículas para que una persona, por poco versada que esté en filología, las confunda con etimologías auténticas. El extremo que interesa en la filología mística consiste en saber qué elementos significativos contiene un nombre dado; jamás se considera la cuestión histórica, o sea, cómo un término llegó a adquirir su forma actual, pues carece de importancia. Para el místico, la etimología del nombre Nerón no reviste el más mínimo interés, ni se interrogará sobre ella; lo que para él cuenta es que el valor numérico de sus letras, se dispusieran así por los caminos que fuese, equivale al valor asignado a la bestia. Respecto al misticismo numérico de la doctrina del *logos* heraclitano, consúltese Eisler, *Weltenmantel*, II, pp. 694 y ss.

representación o encarnación de éste. El *logos* está contenido en el habla y es inmanente a ella, de modo que un solo significado puede estar englobado en una multitud diversa de símbolos externos. Cuando Heráclito afirma que el sabio, que es uno únicamente, «quiere y no quiere que se le llame con el nombre de Zên» (Zeus, Vida), habremos de entender que desea ser llamado de tal guisa en virtud de que ese nombre revela alguna verdad sobre él; y que, a la vez, no lo desea en razón de que sólo se revela una parte de verdad, y es mayor la que permanece oculta. Así, el lenguaje, como el mundo visible, es una realidad múltiple y, por tanto, a medias auténtica y a medias engañosa;[88] sin embargo, para los que tienen oídos, esa verdad única vive a través de todas sus variadas formas.

Nos hemos extendido al referirnos a Heráclito debido a que, con gran frecuencia, lo han entendido mal intérpretes que no advirtieron que la representación mística de la *physis* es la clave de sus famosas oscuridades, y suponían con ello que dicho autor laboraba en el mismo frente en que lo hacían los milesios. Pero aún nos resta considerar otro punto: su insistencia, de acuerdo con el genio auténticamente místico, en la continuidad y unidad de toda la vida parece a primera vista incongruente con su actitud personal de solitario desdén hacia los demás hombres. ¿Estará entonces justificado el que lo hayamos colocado junto a Pitágoras, a la par del fundador de una comunidad y de un predicador de la vida en común?

Después de lo que hemos expuesto acerca del respeto de Heráclito por la conciencia común, es seguro que su desprecio hacia la masa de la humanidad, a la que condenaba precisamente por su perezoso sueño y por ser incapaz de despertar a la sabiduría que moraba en ellos, en verdad no debiera inducirnos a error. Así, todos los místicos han huido del mundo para hallar sus propias almas como hizo Cristo al retirarse al desierto, o Buda al marcharse a la selva.[89] Algunos, tras haber encontrado su más íntima verdad, pueden quedarse solos, en altiva libertad de espíritu,

88. Platón, *Cratilo*, 408 C: οἶσθ' ὅτι ὁ Λόγος τὸ Πᾶν σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ ἀεί, καί ἐστι διπλοῦς, ἀληθής τε καὶ ψευδής.
89. Porfirio, *De abst.*, I, 36: οὕτως γὰρ καὶ τῶν πρόσθεν ἀκούομεν κλέα ἀνδρῶν, Πυθαγορείων τε καὶ σοφῶν, ὧν οἱ μὲν τὰ ἐρημότατα χωρία κατῴκουν, οἱ δὲ (*e.g.* Apolonio de Tyana) καὶ τῶν πόλεων τὰ ἱερὰ καὶ τὰ ἄλση.

y desprecian a sus seguidores aun más que a sus antagonistas. Tales fueron Heráclito y Nietzsche; pues el autor de *Más allá del bien y del mal*, más que ningún otro hombre de la época moderna, pudo entender a aquel que afirmó que «el mal y el bien eran uno», y conocía el espíritu de acuerdo con el cual, en vez de fundar una iglesia o publicar un libro, Heráclito consagró el único ejemplar de su *Logos* al templo de Artemisa de Éfeso, sin importarle el que «los asnos que prefieren la paja al oro» fueran allí a beber su sabiduría o bien apagasen su sed en otras fuentes distintas.[90] Pitágoras, que ahora estudiaremos, era tanto un predicador como un profeta y, al igual que Buda y Cristo, precisó de discípulos para que, después de él, el mundo no pudiera seguir su camino sin acoger la iluminación que él había hallado. Esos místicos, cuando han encontrado la verdad hurgando en sí mismos, no hallan la paz viviendo como eremitas, sino que se sienten compelidos a exteriorizar esa vida en común en una comunidad monástica.

106. Pitágoras

La escuela pitagórica representa, a nuestro juicio, la principal corriente de aquella tradición mística que hemos contrapuesto a la tendencia de los científicos. Ahora bien, los términos «místico» y «científico» —que hemos escogido por no disponer de otros mejores— no habrán de entenderse, salta a la vista, como si supusiésemos que todos los filósofos que clasificamos con el epíteto de místicos fuesen temperamentalmente anticientíficos. Así, el hecho de que consideremos a Parménides, el descubridor de la lógica, como un brote intelectual de Pitágoras, y de que sostengamos que el mismo Platón halló en la filosofía ítala el hontanar cumbre de su inspiración, ya habrá de bastar para refutar tal malentendido. Además, la misma escuela pitagórica desarrolló una doctrina científica que se asemeja mucho al atomismo milesio; y, como ya hemos visto, Empédocles trató de combinar ambos tipos de filosofía.

90. Los sucesores de Heráclito, satirizados por Platón (*Teeteto*, 179 E y ss.), rehusaban instruirse unos a otros y, bien al contrario, «brotaban como setas», cada uno reivindicaba una inspiración privada y negaba que ninguno de los demás supiera lo más mínimo.

Confiamos, no obstante, dejar sentado que la filosofía de las colonias helenas de Occidente, por más que sus pensadores pudieran haber sido influidos por los de Mileto y por sus epígonos de Oriente, y por más que, en sus distintos modos, pudieran concordar en una noción de «ciencia», tenía, sin embargo, en su misma raíz una concepción del vivir diferente y antagónica, un tipo de religión diverso y, en consecuencia, un sistema conceptual distinto de la naturaleza de las cosas, el cual subyace en todas las manifestaciones de aquélla y es el punto de partida de lo que estas últimas tienen en común. Cuál era éste, es algo que ya hemos intentado describir con cierta extensión. Se trataba de un tipo de religión, centrado en Grecia en torno a la figura de Dioniso, que cuenta con suficientes títulos como para que la llamemos la única forma de religión que posee el secreto de la vitalidad, precisamente por ser, en el fondo, la religión de la vida del hombre y la tierra, la vida que, aunque muera, renace perpetuamente. Y, como si fuera porque su fe estuviese enraizada en esta vida misma, la religión de los místicos ha renacido mil veces: su historia es una secuencia de renacimientos, de los que cada uno, viene saludado por el grito doctrinal de la regeneración: «Naceréis de nuevo.» Mas quien desee salvar su vida debe perderla y por eso esta religión lo es también de la renuncia y la muerte: Hades y Dioniso son idénticos. Ahí reside la atracción casi irresistible que esa religión ejerce sobre cierto tipo de asceta emocional, hombre cuya naturaleza pide intensidad de pasión y que, sin embargo, rechaza como impuras las pasiones «corporales».

107. EL RENACIMIENTO ÓRFICO

Tras la escuela pitagórica podemos percibir, en el llamado renacimiento órfico, una de esas reformas de la religión dionisíaca. Lo que nos interesa aquí es aprehender su naturaleza, puesto que el principio reformador que la figura de Orfeo representa es apolíneo en su carácter y, en consecuencia, está en parte dibujado dentro del círculo de la teología olímpica. Orfeo, el ideal de los órficos es un Dioniso domesticado, vestido y en sus cabales, en resumen, un Dioniso apolinizado.[91] Al considerar la escuela pitagórica, la cual lleva esta representación a su filosofía, aparece la misma combinación de elementos dionisíacos y apolíneos y, como veremos también, se dará una profunda y esperable contradicción entre los dos ideales, la cual desafía todo intento de concordia. Dioniso puede convertirse en Orfeo sin perder toda su vida y su misterio; pero si da el paso siguiente (lo que quizás, en un sentido, acaeció efectivamente en Delfos)[92] y se troca en Apolo, entonces ya habrá dejado de ser él. En efecto, abandonará la tierra y su ciclo vital, que muere y renace, y ascenderá a su trono entre los «inmortales», más allá del alcance de la mortalidad. Ya no será un *daimon* en comunión con su iglesia, sino un dios situado más allá de la gran sima que fija la Moira. Este tránsito fatal, del *daimon* del grupo al dios personal, se refleja de una manera curiosa en la filosofía de Pitágoras, que siempre está oscilando entre el misticismo y la ciencia, como si su religión hubiese pasado de Dioniso a Apolo. Tanto esa religión como esa filosofía no cesarán de ser místicas en su raíz; y el intento de conciliar ambos extremos conduce a la religión a ciertas contradicciones, y a la filosofía a sus correspondientes dilemas, cuya ilustración constituye nuestra tarea actual.

Es importante observar aquí que el movimiento órfico era tanto un renacimiento como una reforma; se trataba de un retorno a un tipo de religión más primitivo que el olímpico, entonces triunfante. Fue originado, a buen seguro, por uno de esos estallidos de fervor místico que, de tiempo en tiempo, arrebatan y rompen las formas cristalizadas de teología y organización eclesiástica, cuando la vida que las había creado ya se había extinguido y éstas se habían divorciado de todo contacto con emociones auténticas. En tales casos, la regla es que, al desprenderse de lo accesorio, advenga un retorno al tipo de organización simple y primitivo que el primer impulso de ese mismo espíritu moldea, el resurgir y buscar otra vez la vestidura prístina de su forma esencial. El movimiento órfico constituirá, de esta suerte y en algún grado, un retorno a Dioniso y su *thiasos*, o sea, al *daimon* y a su iglesia confundidos en una única y mística relación. Se trata entonces de la organización de la sociedad mágica secreta, adaptada de nuevo para dar cauce a una necesidad humana que revive.

La historia, empero, jamás se repite. Así, el Dioniso al que los

91. Respecto a Orfeo en cuanto hijo, o ἐρώμενος, o ἑταῖρος de Apolo, véase el *Lexicon* de Roscher, art. «Orpheus»; Eisler, *Weltenmantel,* II, p. 681.

92. Véase J. E. Harrison, *Themis,* p. 443.

órficos retornan no es el viejo Dioniso de un grupo de sátiros, sino al Orfeo que prefiere la compañía de las musas a la de las bacantes. Y en verdad fueron las bacantes las que le despedazaron, a él, el hechizador hijo de la Musa. De esta suerte, Dioniso, aunque redivivo, es a una reformado; se expurgarán así las partes más salvajes de su ritual, o bien quedarán reducidas a un decente y más sobrio simbolismo.

Ante todo, lo que había sido la religión de la tierra y de la vida y muerte de sus árboles y plantas en las turnantes estaciones del año, pasa a ser ahora la de los cuerpos celestes y, en especial, del Sol. Éste también se mueve en su círculo anual, menguándose en el invierno y cobrando vigor en el estío; pero en seguida alcanzará ser concebido como un dios inmutable e inmortal.[93] La noción olímpica de la inmortalidad (*atanasia*), en cuanto vida que niega la muerte y el cambio, entra aquí en escena, y pareja a la doctrina de la caída del alma desde la región de los luceros iba, como ya hemos visto, la creencia en un alma individual e indestructible que persistía a lo largo de todo el ciclo de las reencarnaciones.

Tras de lo antes expuesto en torno a Heráclito, quedará manifiesto ahora que esta noción órfica de la inmortalidad individual se contradice con aquella otra representación mística a la que Heráclito permanece fiel, la de que no existe vida sin muerte y que sólo hay una vida, que perece y renace en todas las formas de la existencia. Esta representación es la más antigua, pues se remonta a los días en que únicamente el grupo poseía un alma y en que aún no se había inventado el alma atómica individual. Así, el alma del mundo de Heráclito es como el alma de la tribu que se traslada de lo vivo a lo inerte para retornar una vez más. Aquélla no era la «penosa, agotada rueda» de cuya cárcel el hombre podía desear —y conseguir— la liberación. El movimiento cíclico era, sencillamente, el movimiento de la vida, y la vida no podía tomar otra ruta, cual el vuelo vertical a la mansión de las estrellas. De esta suerte, la religión de los órficos ya contenía dos nociones contradictorias de la naturaleza y el destino del alma, dionisíaca una, celeste la otra. Los autores modernos no han conseguido

93. Es característico de Heráclito que protestase contra todo esto, y afirmara que el Sol, como todas las demás cosas, cambia, y es «nuevo todos los días» (frag. 32).

percatarse de esta contradicción, pues los ha cegado ese compromiso según el cual el orfismo intenta «reconciliar» lo que es incompatible.

Además, en todos los sistemas místicos inspirados por Orfeo, hallaremos el contraste fundamental entre los dos principios de luz y tiniebla, identificados con el bien y el mal. Este dualismo cósmico es la correlación del dualismo de la naturaleza del alma; pues, como siempre, *physis* y alma se corresponden y de hecho son, en substancia, idénticas. El alma en su estado puro está compuesta de fuego, como los luceros divinos desde los que se precipitó; en su estado impuro se halla contaminada por los elementos inferiores y lastrada por la grosera adición de lo carnal.[94] Así, en las cosmologías que inspira esta concepción, es de esperar encontrar, en lugar preferente, que el elemento del fuego se pondrá en contraste con los otros tres;[95] y, a continuación, que el múltiple universo de los sentidos ha de entenderse como una degradación de la pureza del ser real. Tales sistemas tenderán a ser extramundanos, a colocar toda validez en la invisible unidad de Dios, y a estigmatizar el mundo visible como algo ilusorio y falaz, como un nebuloso medio en que los luminosos rayos de la luz celeste se quiebran y apagan en nieblas y oscuridad. Estas características serán comunes a todos los sistemas que brotan del movimiento pitagórico: la escuela de Pitágoras propiamente dicha, y las filosofías de Parménides, Empédocles y Platón.

108. LA REFORMA PITAGÓRICA DEL ORFISMO

Del mismo modo que el orfismo era una reforma de la religión dionisíaca, también podemos considerar a la doctrina de

94. El Sócrates del *Fedón* platónico pone de relieve, de forma muy clara, todos esos extremos; véase el § 128.

95. Ha de recordarse asimismo que el fuego es el elemento del que están formados los medidores del tiempo (los cuerpos celestiales). Diógenes Laercio, VIII, 27 (Pitágoras): *ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας εἶναι θεούς· ἐπικρατεῖν γὰο τὸ θερμὸν ἐν αὐτοῖς, ὅπερ ἐστὶ ζωῆς αἴτιον . . . καὶ ἀνθρώποις εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν, κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον θερμοῦ· διὸ καὶ προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν.* Así también entre los aborígenes americanos, «el Dios-Fuego estaba primordialmente asociado con el lapso de tiempo», y su fuerza vital, debilitada por el uso, había de ser periódicamente renovada encendiendo nuevas hogueras. Payne, *History of the New World,* II, 330.

los pitagóricos como una ulterior reforma del orfismo,[96] la cual aún da un paso más hacia Apolo, alejándose de Dioniso e incluso de Orfeo. Se trata de un movimiento todavía más adelantado de la emoción hacia el intelecto y la razón; de la religión hacia la filosofía. El orfismo seguía siendo un culto en el cual, como dice Aristóteles,[97] «no se esperaba que el iniciado aprendiese o entendiera cosa alguna, sino que sintiera cierta emoción y, tras hacerse apto para tal experiencia, adquiriese cierto estado anímico». Los medios de tal estado mental y emotivo se componían antes de ritos «orgiásticos» y principalmente de aquellas representaciones dramáticas de la pasión y resurrección del *daimon* vital, que remite al pasado de las arcaicas danzas miméticas y al futuro del teatro trágico. Tal estado mental coincide con el de una contemplación apasionada y simpática (*θεωρία*), en la cual el espectador se identifica con el dios sufriente, muere la muerte de éste y resucita en su renacer. Mediante éste y otros mecanismos rituales —consumir la carne y beber el vino— puede renovarse el viejo sentido de unidad y participación mística, y el alma daimónica del grupo se recrea en la emoción colectiva. Aquí, la única doctrina es el mito, la correlación verbal de la acción ritual, la historia de la vida del dios que es, a una, la historia de la vida del alma.

Las doctrinas de la mística son secretas, pues no se trata de creencias abstractas y frías, o de artículos de un credo que es posible enseñar y explicar mediante procesos intelectuales; nadie ha deseado nunca ocultar estos últimos, a no ser por miedo a la persecución. La «verdad» que la mística guarda en sí es algo que sólo puede aprenderse al ser experimentado (*παθεῖν μαθεῖν*); consiste, en esencia, en una experiencia no intelectual sino emocional, en ese invasor y atosigante sentimiento de unidad, de reunión y de comunión con la vida del mundo que el genio místico de todas las edades semeja poseer en común, sin importar aquí los términos teológicos en que *a posteriori* lo exprese. Por ser un estado emocional, no racional, es indescriptible e incomunicable, excepto mediante sugestión. Así, el fin del ritual místico será el de inducir tal estado con el estímulo de la efervescencia colectiva y de todos los aderezos de las ceremonias dramáticas. La «verdad» sólo puede manifestárseles a aquellos que se someten a tales influencias, puesto que se trata de algo que ha de ser inmediatamente sentido y no propagado por medio de una instrucción dogmática. Sólo por esta razón —ya suficiente de por sí— los «misterios» se reservan para el iniciado, para el que ya ha sufrido la «purificación» y que, en consecuencia, se halla en un estado anímico que le hace apto para consumar esa experiencia.

La escuela pitagórica se presenta a sí misma como un intento de intelectualizar el contenido del orfismo, con todo y conservar su forma social y, tanto como fuese posible, aquel espíritu que en sus orígenes tenía. Cual el propio orfismo, aquélla es a la vez una reforma y un renacimiento. Como todas las reformas, comportará que se abandone mucho de lo que, con respecto al movimiento inicial, era pura excrecencia: así, el orfismo deja de ser un culto para convertirse en un modo de vida. En cuanto renacimiento, el pitagorismo supone un retorno a una simplicidad anterior, un desenterrar aquellas formas esenciales cuyo perfil fuese lo bastante simple para adaptarse a ese nuevo movimiento espiritual. De esta suerte, la escuela de los pitagóricos constituye, ya desde su inicio, un fenómeno complejo, el cual contiene los gérmenes de varias tendencias que, cuando tratemos de las filosofías que surgen de ella, hallaremos que divergen según sendas separadas o bien se entrecruzan de acuerdo con ingeniosas combinaciones. Así, nuestro análisis ha de tener en cuenta esos tres estratos, sobrepuestos según el orden que hemos descrito: Dioniso, Orfeo y Pitágoras. De Dioniso procede la unidad de toda vida en el ciclo de la muerte y el renacer, y el concepto de un *daimon* o alma colectiva, inmanente al grupo en cuanto tal y que, sin embargo, es más que cualquiera de los miembros, o de todos, que participan en ella. A Orfeo se le debe el cambio del centro de atención de lo terreno a lo celeste, la sustitución de la experiencia vivida, emocional, de la renovación de la vida en la naturaleza por la adoración de una perfección distante y desapasionada en la región de la luz, de la que el alma, inmortal ahora, se ha precipitado al cuerpo de esta muerte y que aspira a reconquistar mediante las observaciones formales del ascetismo. Pero los órficos aún siguen ateniéndose a la experiencia emotiva de la reunión y del

96. Respecto a la relación de Pitágoras con las comunidades órficas de la Magna Grecia, consúltese Eisler, *Weltenmantel*, II, p. 679.

97. Arist., frag. 45, 1483*a* 19: *καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους.* Cf. Burnet, *E. G. P.*², p. 91, el cual, sin embargo, deja a un lado la importancia del estado mental emotivo. De seguro, éste es esencial y no la acción del rito.

ritual que induce aquélla y, en especial, al espectáculo apasionado (*teoría*) del dios suficiente. Pitágoras acuñó un significado nuevo para el vocablo *theoria* y lo reinterpretó como la contemplación desapasionada de la verdad inmutable y racional para trocarlo, de un modo de vivir, en una «búsqueda de la sabiduría» (*philosophia*). El modo de vivir sigue siendo el de morir,[98] pero ahora designa la muerte de las emociones y apetitos de este cuerpo vil, y una liberación del intelecto para que pueda encumbrarse al sereno empíreo de la *theoria*.[99] Ahora ésta es la única avenida por la que el alma puede «seguir a Dios» (ἕπεσθαι θεῷ), quien ha ascendido más allá de las estrellas.[100] El ritual orgiástico, que se fundamenta en las emociones, añade tan sólo un clavo más al ataúd del alma y la ata así, con otra cadena más, a su casa prisión terrestre. Todo eso habrá de abandonarse y sólo se conservarán ciertas prescripciones ascéticas de la *askesis* órfica, para simbolizar una huida de los instintos inferiores que puedan aprisionar a la razón.[101]

Tal es, a nuestro juicio, la dirección de este movimiento que llamamos pitagórico. Sin embargo, aun cuando se aleja de Dioniso para acercarse a Apolo, sigue siendo dionisíaco en su raíz, y mantiene viva parte de aquella fe que inflamó primero a

98. Platón, *Fedón*, 64 A: κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνῄσκειν τε καὶ τεθνάναι.

99. No ha de confundirse ésta con la θεωρία de la ciencia jónica, la cual posee como característica esencial la *curiosidad*: por ejemplo, la que impulsó a Hecateo o a Solón a recorrer tierras lejanas como *espectadores* de sus maravillas. La θεωρία de Pitágoras designaba primordialmente la contemplación de los cielos. Cf. su sermón sobre las Tres Vidas, Heracl. Pont. *apud* Cicerón, *Tuscul.*, V, 3; Yámblico, *Vit. Pyth.*, 58: εἰλικρινέστατον δὲ εἶναι τοῦτον ἀνθρώπου τρόπον, τὸν ἀποδεξάμενον τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν, ὃν καὶ προσονομάζειν φιλόσοφον. καλὴν μὲν οὖν εἶναι τὴν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ θέαν καὶ τῶν ἐν αὐτῷ φορουμένων ἀστέρων, εἴ τις καθορῴη τὴν τάξιν . . . Platón, aunque no sabía a qué atenerse respecto a ese andar mirando el cielo (*Rep.*, 529 A) ni a esos que estudian la «proporción (συμμετρία) del día para con la noche, y de la noche y el día para con el mes, y del mes para con el año, y de las restantes estrellas para con el Sol y la Luna» (530 A), aún se refiere al filósofo como al «espectador de todo *tiempo*».

100. En lo relativo a la liberación del alma de la rueda del nacer, como lo expone la doctrina pitagórica, véase Rohde, *Psyche*, 3.ª ed., II, 165. Platón, *Teeteto*, 176 A: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.

101. Platón rechaza el teatro y toda clase de música orgiástica motivado, en parte, por similar condena de los estados violentos de emoción no racional.

los santos de la mística. De aquí que, en el análisis que intentaremos ahora, tratemos de distinguir lo que los pitagóricos conservan de cada uno de esos estratos —el dionisíaco y el órfico— subyacentes en su doctrina. Casi seguro que, en la historia real de la escuela, todos los elementos estuvieron presentes desde el origen y, además, confundidos en uno; pero en el análisis merece la pena aislarlos con miras a seguir las variantes combinaciones de los sistemas derivados de aquella tradición.

109. PITÁGORAS COMO «DAIMON» DE SU ESCUELA

Tras describir la fundación de la comunidad en Crotona, Dicearco,[102] pasa a afirmar que es difícil saber con certeza lo que Pitágoras enseñó a sus discípulos; si bien sus doctrinas mejor conocidas eran:

> Primero, que el alma es algo inmortal y que se transforma en las demás clases de seres vivos; segundo, que todo cuanto viene a la existencia volverá a nacer en las revoluciones de cierto ciclo, con lo que nada es absolutamente nuevo; y, en fin, que todos los seres que nacen con vida deben ser tratados como afines (ὁμογενῆ).

Ya nos hemos extendido en la significación de estas doctrinas, de la unidad y afinidad de toda la vida o alma, y de su continuo renacer en revoluciones periódicas. Leyendas posteriores narrarían cómo Pitágoras, al igual que san Francisco de Asís y los carmelitas españoles, predicaron a los animales;[103] y, cuando

102. *Apud* Porfirio, *Vit. Pyth.*, 18, 19: πρῶτον μὲν ὡς ἀθάνατον εἶναί φησι τὴν ψυχήν, εἶτα μεταβάλλουσαν εἰς ἄλλα γένη ζῴων, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίγνεται, νέον δὲ οὐδὲν ἁπλῶς ἐστι, καὶ ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν.

103. Yámblico, *Vit. Pyth.*, XIII; Porfirio, *Vit. Pyth.*, 24; G. Cunninghame Graham, *Santa Teresa* (1907), p. 51. Compárese también la raza dorada con la edad de Cronos en el *Político* de Platón (272 B); sus miembros «tienen el poder de conversar no sólo con hombres sino también con brutos» y emplean tal oportunidad εἰς φιλοσοφίαν, «indagando en toda la naturaleza» (παρὰ πάσης φύσεως), en caso de que alguna parte individual de ésta posea alguna facultad especial, de modo que así pudieran percibir, mejor que ninguna otra, todas aquellas cosas que contribuyesen a la adquisición del saber. En el *Menón*, 81 C, donde se formula la doctrina órfica de la *palingenesia*, es el «parentesco de toda la naturaleza» (ἅτε τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης) el que posibilita que el

recordamos que Orfeo también hizo que las bestias se reunieran en torno a él al son de su música, no hay razón para dudar de la verdad substancial de esa tradición. Lo que primordialmente nos interesa aquí es hacer notar que, diga lo que diga Dicearco, el maestro, al igual que Heráclito, podía haberse atenido con mayor rigor que el que mostrarían sus sucesores a la primitiva creencia dionisíaca en un alma omnipresente, o substrato de esa afinidad que une a todas las formas de vida en «un solo clan» (ὁμογενῆ).[104] Parece, por tanto, probable que insistiese en tal unidad antes que en la incongruente idea de una pluralidad de almas atómicas e indestructibles, que luego tomó carta de naturaleza en la mente popular, así que el sentido de individualidad hubo crecido lo bastante como para insistir en la inmortalidad personal. Esto no significa que Pitágoras advirtiera esa incongruencia o tratase de evitarla; sino únicamente que la forma que brindó a su comunidad incorporaba ese valor que él había colocado en la unidad y su intento de mantener a raya la autoaserción del individualismo.

En aquella sociedad se admitían sin distinción varones y mujeres; disfrutaban de sus posesiones en común y mantenían

alma, que lo ha aprendido todo en el otro mundo, recupere su conocimiento en éste merced a la remembranza (*anamnesis*).

104. Sexto Emp., *Math.*, IX, 127: οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῶν Ἰταλῶν πλῆθος φασὶ μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων. ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα. Yámblico, por su parte (*Vit. Pyth.*, 108), expone correctamente la doctrina sobre esto de la manera siguiente: Pitágoras «les enseñó a abstenerse de las cosas que tienen vida (alma) en sí (ἐμψύχων); puesto que, si deseaban alcanzar la cima de una conducta ordenada por la justicia, de seguro que no habían de causar daño a ninguno de los seres vivos que les eran afines (συγγενῶν ζώων). ¿Cómo podrían luego inducir a otros a comportarse justamente si ellos mismos eran culpables de agresión (πλεονεξία), aun estando unidos en la participación del parentesco (συγγενικῇ μετοχῇ) con los seres vivos, los cuales están vinculados con nosotros en la fraternidad y la amistad (κοινωνίαν), en la misma vida y elementos y en la misma mezcla que éstos componen?» Si Aristóxeno está en lo cierto (véase Burnet, *E. G. P.*², p. 102) al afirmar que, de entre los animales, Pitágoras sólo vedó matar al buey de labor y al carnero, es probable que lo ordenara así porque este último representaba el principio fertilizador del varón en la vida animal, y el primero, que labora la tierra, el mismo principio en la vegetación, la cual surge del suelo arado. Esas dos bestias serían, pues, los símbolos de *toda* la vida. Compárese con el dudoso fragmento de Empédocles, 154*b* (*D. F. V.*²), en que se afirma que los primeros desventurados mortales que ingirieron carne βοῶν ἐπάσαντ' ἀροτήρων.

un «común compañerismo y modo de vida».[105] A ningún miembro de la escuela le estaba permitido reclamar nombradía por aquellos descubrimientos que personalmente pudiera realizar. El significado de esta regla no se ha comprendido bien. Se suponía, por lo general, que era deseo de la escuela conservar sus conocimientos en su seno, como si se tratase de una doctrina «mistérica», como si existiese razón concebible para ocultar un teorema geométrico o armónico. La verdad se manifiesta en la narración acerca de Hipaso de Metaponte, quien

> era de los pitagóricos, pero, por haber publicado un tratado sobre la esfera de los doce pentágonos, fue arrojado al mar, pues había cometido un acto de impiedad y reclamado la gloria del descubrimiento para sí, aun cuando todos los descubrimientos le pertenecían a «Él» (ἐκείνου τοῦ ἀνδρός), que de este modo llamaban a Pitágoras. Cuentan asimismo que una venganza sobrenatural se cebaba (τὸ δαιμόνιον νεμεσῆσαι) en aquellos que publicasen lo perteneciente a este último.[106]

Esta cólera sobrenatural o daimónica era la ira del propio Pitágoras quien, tras su muerte, siguió asumiendo los mismos papeles que había desempeñado en su existencia: ser el *daimon* en que se centraba y tomaba cuerpo toda la vida de la comunidad. Además no hay razón para poner en duda que Pitágoras obrara maravillas y se diera cuenta de poseer poderes sobrenaturales, pues probablemente fue el autor de la sentencia: «Existen dioses y hombres, y seres como Pitágoras», o sea, seres semidivinos o *daimones* con aspecto humano.[107] Del relato acerca de Hipaso se concluye que los píos pitagóricos creían que el espíritu de su maestro habitaba para siempre en su comunidad y que era la fuente de toda su inspiración.[108] La impiedad no estribaba en divulgar

105. κοινὴ συνουσία καὶ δίαιτα, Yámblico, *Vit. Pyth.*, 246. La admisión de las mujeres pertenecía a la tradición «dionisíaca» (las ménades) antes que órfica. El orfismo era antifeminista.

106. Yámblico, *Vit. Pyth.*, 88 = *D. F. V.*², *s. tit.* «Hippasos», 4.

107. *D. F. V.*², p. 24. Cf. la Introducción a los Cuentos Hindúes de Somadeva: «Los dioses gozan de perpetua ventura, los humanos sufren de infelicidad constante; las acciones de aquellos que se hallan *entre hombres y dioses* son, en virtud de lo diverso de su suerte, dichosas. Por tanto, os voy a contar la vida de los vidyâdhâras», esto es, *daimones* y magos (*Kâtha-Sâra-Sârit-Sagara*, 1, I, 47).

108. Cf. Procl., *In Eud.*, 1, p. 419: ἔστι μὲν ἀρχαῖα, φασὶν οἱ περὶ τὸν Εὔδημον, καὶ τῆς τῶν Πυθαγορείων Μούσης εὑρήματα.

un descubrimiento matemático, sino en pretender haber sido el inventor de lo que sólo podía venir de «Él».

Así, pues, parece que Pitágoras sostuvo una concepción de un alma del grupo encarnada en él, pero que tras su muerte seguiría viviendo como el *logos* de sus discípulos. Heráclides, que conserva el famoso relato de las anteriores encarnaciones de Pitágoras, narra que éste les había referido cómo Hermes le había ofrecido cualquier cosa que desease excepto la inmortalidad (*athanasia*); y que él escogió conservar la memoria de cuantas cosas había vivido.[109] La leyenda puede encerrar la verdad de que la «inmortalidad» que Pitágoras deseaba y a la que pretendía no era la continuación inmortal de la individualidad personal sino aquella inmortalidad dionisíaca más antigua que esa única vida que renace en cada generación del grupo.[110] Mas, como acontece, los sucesores no se contentaron con vivir en comunión recíproca con un espíritu de pasiones afines, sino que hubieron de exaltar su *daimon* al más alto grado de divinidad. Así, Pitágoras pronto pasó a ser hijo de Apolo y de una virgen madre[111] e incluso llegó a dios encarnado, el mismo Apolo Hiberóreo.[112] Y no obstante, en todo ese añadido de superstición decadente, visible en las leyendas ulteriores, queda aún bastante de la vieja fe como para respaldar el rechazo de la atribución de esas frías invenciones a la persona del maestro. *Apotheosis* y *athanasia* son, precisamente, los pasos fatales de la carrera de un «ser como Pitágoras», puesto que ponen fin a la realidad de aquella comunión en que los fundadores de tales comunidades encuentran el significado mismo de la vida en común.

Así, pues, si no erramos en nuestra apreciación, la comunidad de Pitágoras, en el tiempo que sobrevivió la influencia de su propio ideal, realizó, una vez más, la idea del primitivo tipo de grupo religioso, y de esa especial relación, mejor llamada «participación» (*methexis*), en que el grupo se halla respecto a su alma in-

109. Heracl. Pont. *apud* Dióg., VIII, 4 (*D. F. V.*², p. 24).

110. Se recordará cómo Diotima, en el *Banquete* de Platón (207 D), explica esta inmortalidad de la eterna renovación. También Platón pensaba que sus *logoi* vivían en las almas de su escuela y perpetuamente daban a luz nuevos pensamientos en cada generación que surgía y pasaba a extinguirse.

111. La leyenda llama a su madre Partenis. Véase Eisler, *Weltenmantel*, II, pp. 679 y ss.; W. Schultz, *Altionische Mystik*, p. 97.

112. Aristóteles, frag. 186; Porfirio, *Vit. Pyth.*, 20: μετὰ τῶν θεῶν τὸν Πυθαγόραν κατηρίθμουν.

manente y colectiva. La senda que discurre del plano divino al humano, y del humano al divino, sigue siendo viable y, además, perpetuamente recorrida. El uno puede trocarse en lo múltiple; lo múltiple puede perderse en reunión con el uno. Esta concepción esencial es la clave de la intelección de la doctrina del número, en que se fundamentan los títulos de Pitágoras, como filósofo y como uno de los fundadores de la matemática.

110. El «tetractys»[113]

Porfirio narra[114] que los descarriados seguidores de Pitágoras que le contaban a éste entre los dioses, tenían por costumbre jurar en su nombre, como la divinidad que les había dejado el símbolo aplicable a la solución de multitud de problemas de la naturaleza, el *tetractys*.

Aristóteles,[115] por su parte, afirma:

> Los llamados pitagóricos se entregaron a las matemáticas y fueron los primeros en hacer avanzar esa ciencia mediante su propia educación, en la cual se les incitaba a pensar que los principios de la matemática son los de todos los seres. De suerte que, así como los números son lógicamente los primeros de entre esos principios, y ellos se figuraban que en los números podían hallarse multitud de analogías con lo que es y con lo que llega a ser, y ello de manera mucho más rápida que no en el fuego, la tierra o el agua (...) y como, además, observaron que las propiedades y las razones determinantes de las armonías dependen de los números; y como, de hecho, todas las demás cosas manifiestamente aparecen como modeladas en su entero carácter (φύσιν) en los números y los números parecen ser las cosas últimas en todo el universo, se convencieron así que los elementos de los números son los elementos de todos los seres y de que el «cielo» todo es armonía y número.

Añade, además, el Estagirita que aquéllos sostenían que la década era perfecta y que abrazaba toda la «naturaleza» del

113. Respecto al *tetractys*, véase W. Schultz, ΑΥΤΟΣ, *Memnon*, 1910; Eisler, *Weltenmantel*, II, p. 684.

114. *Vit. Pyth.*, 20.

115. *Met.*, A 5, trad. inglesa de A. E. Taylor.

número.[116] En consecuencia, podemos buscar la «naturaleza» de todos los seres en la década, tal como el símbolo *tetractys* la expresa, símbolo que, según es plausible conjeturar, se remonta al mismo Pitágoras.

Según parece, el *tetractys* original fue el «*tetractys* de la década», obtenido por la adición de 1 + 2 + 3 + 4 = 10:

+
+ +
+ + +
+ + + +

Así, Teón de Esmirna[117] afirma que «este *tetractys* es de gran importancia en la música, porque contiene todas las consonancias». Pero no sólo por esto ha gozado del más alto favor entre los pitagóricos, sino también por sostenerse que abarcaba la naturaleza de todo el universo. De aquí que, entre ellos, existiera un voto por el cual juraban:

«Por quien dio nuestra ánima el *tetractys*, que contiene la fuente y la raíz de la siempre naciente "naturaleza" (*physis*).»[118]

Teón enumera otras formas del *tetractys*. Platón, en su *Timeo*, emplea el segundo para simbolizar la constitución armónica al alma universal:

1
2 3
4 9
8 27

116. *Met.*, A5, 986*a*: *ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν.* Cf. Filolao, frag. 11: *θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὴν οὐσίαν τῶ ἀριθμῶ καττὰν δύναμιν ἅτις ἐστὶν ἐν τᾷ δεκάδι· μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντόεργος καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἁγεμὼν κοινωνοῦσα.* Lévy-Bruhl (*Fonct. mentales*, p. 237) expone una interesante discusión sobre las propiedades místicas de los números. A la vez, hace notar que los números dotados de connotaciones mágicas sólo excepcionalmente superan la cifra 10. Los números superiores, al igual que sus nombres, no han pasado a las representaciones colectivas, sino que por lo general han sido meros números aritméticos desde un comienzo.

117. *περὶ τετρακτύος*, p. 154, Dupuis (1892).

118. *οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ (γενεᾷ, al.) παραδόντα τετρακτύν,*
παγὰν ἀενάου φύσιος ῥίζωμά τ' ἔχουσαν.

Diels, *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, III, 457, conjetura que estos versos eran los iniciales de un poema a menudo citado, como Ἱερὸς Λόγος or Περὶ θεῶν,

Estos dos *tetractys* «contienen las razones musicales geométricas y aritméticas que constituyen la armonía del universo».

Los pitagóricos posteriores gustaron de utilizar este símbolo como llave maestra de la interpretación del mundo. El tercer *tetractys* es el punto, la línea, la superficie y el sólido; el cuarto, el fuego, el aire, el agua, la tierra; el quinto, la pirámide, el octaedro, el icosaedro y el cubo; el sexto se compone de «las cosas que crecen» (*τῶν φυομένων*): la semilla, el crecimiento en longitud, anchura y altura;[119] el séptimo es el de las sociedades: el individuo, la familia, el pueblo y el estado; el octavo, el de las facultades cognoscitivas, la razón, el conocimiento, la opinión, los sentidos;[120] el noveno son las partes racionales y espirituales del alma, y sus apetitos, más el cuerpo; el décimo es el de la primavera, el estío, el otoño, el invierno, o sea, las estaciones por las que llegan a ser todas las cosas; y, en fin, el decimoprimero está formado por las cuatro edades del alma: infancia, juventud, edad viril y vejez.

> El cosmos que estos *tetractys* componen es geométrica, armónica y aritméticamente ajustado, y en potencia contiene todas las naturalezas del número y todas las magnitudes y todos los cuerpos, sean compuestos o simples. Y es, además, perfecto en razón de que todas las cosas son parte de él y él de nada es parte. Tal es la razón por la que los pitagóricos juraban por él y afirmaban que «todas las cosas eran como el número».

Los detalles de algunas de estas interpretaciones del *tetractys* son, a no dudarlo, posteriores y en parte vienen expresadas

---

en el cual se celebraba el poder del número 4, así como la metafísica relacionada con él (de acuerdo con *Theol. Arith.*, p. 17).

Cf. Payne, *History of the New World*, II, 283, 410: «Nauh-, la partícula azteca para designar al número 4, en la abstracción de "Nahui" probablemente encarna alguna concepción similar a la de "Nahua", el dominio o gobierno de la vida, y sugiere así totalidad, perfección e invulnerabilidad; estos austeros y ordenados bárbaros recuerdan a los filósofos pitagóricos, quienes sostenían que el número 4 era la raíz u hontanar de todos los seres.» Nahutaclá es el nombre genérico empleado por los mexicanos para designar a «las tribus que viven preferentemente de la agricultura, de acuerdo con un establecido nahua o regla de la vida, dictada por una costumbre que administran sus jefes hereditarios».

119. Considérense estos términos como la forma primitiva de las tres «dimensiones» (*αὔξαι*, «crecimientos»).

120. Arist., *De anima*, *a* 2, 404*b* 21.

en términos platónicos.[121] Pero se compaginan bien con las más antiguas tradiciones de la escuela pitagórica y son, por completo, típicas de la tendencia de ésta. Así satisfacen la pasión del místico por la unidad y su deseo de encontrar la naturaleza y el significado del todo en cada una de sus partes.

111. La procesión de los números

El significado real del *tetractys* se manifiesta en el segundo verso del juramento antes transcrito, al describir que «contiene la fuente y la raíz de la siempre naciente naturaleza (*physis*)». No habría palabras más apropiadas que éstas, para expresar aquello que nosotros estimamos como la concepción auténticamente pitagórica del proceso, por el cual el uno se manifiesta en el universo múltiple. El *tetractys* no es únicamente el símbolo de la relación estática que coyunda las distintas partes del cosmos; a la vez contiene el movimiento cosmogónico de la vida que evoluciona desde la unidad primigenia hasta la estructura armonizada del todo. Así es hontanar de la siempre fluyente vida.

El *tetractys* de la década es una serie numérica, cuya suma es diez, el número perfecto, al que, según se ha escrito, los pitagóricos consideraban como «la naturaleza del número, porque todos los hombres, fueran griegos o no, cuentan hasta diez, y, cuando alcanzan tal cifra retornan a la unidad».[122] La palabra «retornar» (ἀναποδόω) recuerda el fragmento que antes transcribimos del pitagórico Hipódamo, el cual nos dice que tal retorno se ha de concebir como la revolución de una rueda.

> Todas las cosas mortales, así lo impone Natura, se mueven en una rueda de cambios... Cuando han nacido, crecen; y cuando crecen, llegan a su cenit y entonces se vuelven viejas y perecen al fin. Ahora Natura les hace cumplir su meta en la región de la oscuridad que ella alberga; y después regresarán de la tiniebla al mundo de las formas mortales mediante la alternancia del nacer y el pago del morir por cuyo ciclo Natura se restituye a sí misma (ἀναποδιζούσας).[123]

Hemos visto que los pitagóricos creían que el *tetractys* de la década contenía toda la naturaleza de las cosas, todas las propiedades esenciales de la *physis*; y, como era de esperar, advertimos ahora que esta «fontana de siempre naciente naturaleza» contiene a su vez el movimiento periódico de la vida, que brota de la unidad y retorna a la unidad en la revolución constante de la rueda del nacer. Así da cuerpo a la fundamental representación dionisíaca de la *palingenesia*.

Pero en todo esto hay algo más. Pitágoras heredó la música de Orfeo, al igual que la doctrina dionisíaca de la reencarnación. Y también heredó de los órficos la doctrina de la caída del alma desde su perfecto estado de unión con la divinidad hasta su degradación en la tiniebla de esta vida y el mundo subterráneo, para llegar a su restauración final en la paz y unidad. Sobre el modelo de esta doctrina de la caída del alma, la filosofía pitagórica habrá de sostener que toda existencia procede del uno y retorna a él; y que sólo el uno es perfecto, mientras que el pluriforme mundo de cuerpos visibles es el turbio medio de su aparición, en el cual la única verdad a medias se revela y a medias se oculta, de similar manera a como el alma divina se manifiesta en la carne y, sin embargo, se ve oscurecida y degradada por ella.

De este modo hay, inherente a la representación que Pitágoras heredó del orfismo, no sólo la primitiva rueda del nacer, sino otro aspecto más del movimiento de la vida, cuya mejor descripción será la de un movimiento *procesional* (προποδισμός) desde la unidad a la pluralidad, desde la luz a la tiniebla.[124] Este movimiento también tiene que revelarse en la naturaleza de los números y habrá de contenerlo en el *tetractys*. Así, Pitágoras lo encontró en la sucesión de la serie numérica, de cuyo estudio fue el precur-

121. Cf. Arist., *De anima*, 2, 404*b* 18. «Se explicaba en las clases de filosofía (de Platón) que el autoanimal (el universo) se componía de la forma del uno, y de la primera longitud (dos), anchura (tres), y profundidad (cuatro)», etcétera.

122. Aecio, I, 3, 8: εἶναι δὲ τὴν φύσιν τοῦ ἀριθμοῦ δέκα· μέχρι γὰρ τῶν δέκα πάντες Ἕλληνες, πάντες βάρβαροι ἀριθμοῦσιν, ἐφ' ἃ ἐλθόντες πάλιν ἀναποδοῦσιν ἐπὶ τὴν μονάδα. El profesor Burnet (*E. G. P.*[2], p. 114) piensa que podemos tener razones para atribuir esto al mismo Pitágoras. Para προποδισμός («procesión»), el antónimo de ἀναποδισμός, véase más adelante la nota 124, a pie de página, de este mismo capítulo.

123. Hipódamo, *apud* Estobeo, *Flor.*, 98, 71; véase la nota 19 a pie de página, de este mismo capítulo.

124. *Theon Smyrn.*, p. 29 (Dupuis): ἀριθμός ἐστι σύστημα μονάδων (la opinión atomista se discute en el próximo § 113). ἢ προποδισμὸς πλήθους ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος καὶ ἀναποδισμὸς εἰς μονάδα καταλήγων.

sor, fundando de esta suerte la ciencia del número. Es también prácticamente cierto que en música Pitágoras descubrió las razones de la octava, la quinta y la cuarta, contenidas en la proporción armónica 12:8:6.[125] Una secuencia como la contenida en el *tetractys* del alma universal de Platón (§ 110) —la serie 1:2:4:8, 1:3:9:27— constituye lo que los pitagóricos llamaron una *harmonía*; se trata de una entidad continua trabada por un principio de unidad que está presente en toda ella, el *logos* o razón (1/2 o 1/3) que une cada término a su predecesor por idéntico nexo.[126] Es más, ambas series proceden del uno, que en la aritmética pitagórica no era un número, sino la fuente en que se hacía implícita y se reunía la naturaleza íntegra de todos los números. Cuando advertimos, además, que todo número es no sólo expresión de una cantidad o multitud, sino, a la vez, *un* número, comprenderemos también cómo Pitágoras podía hallar el movimiento íntegro de la revolución cósmica en la secuencia de una serie, en la cual el uno se expande y se transmuta en muchos aun sin perder su unidad, y cómo el retorno al uno queda asegurado por ese nexo de proporción que recorre, hacia adelante y hacia atrás, la serie y que la conjunta en una «armonía». De esta manera puede hacérsenos inteligible la doctrina de que «todo el cielo es armonía y número». El movimiento procesional de la *physis* se modela así según el movimiento del alma, que se ha precipitado desde su primer estadio de unión con lo divino y que, sin embargo, permanece unida a la única vida por el nexo misterioso de la armonía y puede retornar a ella otra vez, purificada por la música.[127]

125. Véase Burnet, *E. G. P.*², p. 118.

126. Aecio, I, 3, 8: Πυθαγόρας . . . ἀρχὰς τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰς συμμετρίας τὰς ἐν τούτοις, ἃς καὶ ἁρμονίας καλεῖ. Compárese con el *logos* de Heráclito, en cuanto a la constancia de las «medidas» conservada a través de las transformaciones (§ 102). Cf. Platón, *Timeo*, 31 c, sobre el «lazo» de la proporción: δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὑτόν τε καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ· τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν.

127. Véase *Theon Smyrn.*, pp. 18 y ss. (Dupuis), respecto a la filosofía como purificación e iniciación; Procl. Μέλισσα, *Anec. Gr. et Lat.*, II, p. 25: ἡ μέν γε μυριάς, ἥτις ἐστὶν ἁρμονία κρείττων, ἐκ τῆς τριωδουμένης γενομένη μονάδος ἐπιστραφείσης εἰς ἑαυτήν (por ejemplo, 100 × 100), ἀποκαταστατική τίς ἐστι καὶ τελεσιουργὸς τῆς ψυχῆς, ἐπανάγουσα πεσοῦσαν εἰς τὴν οἴκησιν πάλιν ὅθεν ἥκει δεῦρο, καθάπερ φησὶν ὁ ἐν Φαίδρῳ Σωκράτης. La referencia alude a *Fedro*, 248 E, εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὅθεν ἥκει ἡ ψυχὴ ἑκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων, y, como ello concuerda con la doctrina de Empédocles, según la cual el alma caída permanece exiliada por un período de 30000 ὧραι = 10000 años (véase más adelante, § 120), es probable que la relación establecida por Proclo entre el retorno del alma y el de la mónada sea de vieja raigambre pitagórica, como, en efecto, el carácter de esa doctrina nos inclinaría a pensar.

Al tratar de la separación de los opuestos y su posible procedencia en cuanto reflejo de la segmentación exogámica del grupo humano indiferenciado, ya hemos apuntado que el uno pitagórico o mónada se divide en dos principios, macho y hembra, el par y el impar, que son los elementos de todos los números y, por consiguiente, también del universo.[128] La analogía nos recuerda que el uno no es sólo una unidad numérica que origina los demás números por un proceso de adición. Esta concepción pertenece a la ulterior doctrina atomista del número que consideraremos en breve.[129] En los primeros tiempos de la escuela pitagórica, es menester representarse al uno (que en sí no es de ninguna manera un número) como algo análogo al ἄπειρον de Anaximandro. Se trata del alma —grupo primario e indiferenciado, la *physis*, del universo—, y los números han de surgir de ella por un proceso de diferenciación o «separación» (ἀπόκρισις). De igual manera, cada uno de estos números no es una colección de unidades, constituida por adición, sino una suerte de alma del grupo menor, una «naturaleza» diferente con varias propiedades místicas. Y, a la vez, mediante la división de todo el intervalo de la octava pueden determinarse las proporciones armónicas.[130]

112. LA ÉTICA PITAGÓRICA

La concepción pitagórica de la bondad (ἀρετή), que incluía tanto las virtudes morales como las excelencias físicas de la salud y la fuerza, se basaba por completo en la noción de «acuerdo» (τάξις) y orden (*cosmos*). La mejor expresión de estos supuestos se encuentra en el *Gorgias* platónico. Sócrates arguye allí que el

128. Véase el § 37. Asimismo, *Theon Smyrn.*, p. 34 (Dupuis): Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Πυθαγορικῷ τὸ ἓν φησιν ἀμφοτέρων (ἀρτίου καὶ περίττου) μετέχειν τῆς φύσεως.

129. Los métodos de Euritos, que Burnet describe (*E. G. P.*², p. 110) pertenecen al siglo IV, como él señala. Por aquel tiempo ya se había desarrollado la doctrina atomista.

130. Cf. la división del alma en Platón, *Timeo*, 35 B, y la distribución de la substancia anímica, primero, en un número de porciones, una para cada estrella, y, segundo, en las almas individuales (*ibídem*, 41 D).

verdadero artista no trabaja según los dictados del azar, sino refiriéndose siempre a un ideal o modelo. Así, guiado por tal modelo, colocará sus materiales en cierta disposición, haciendo que unas partes se adapten y encajen con otras, hasta disponer el conjunto en un «algo dispuesto y ordenado».[131] Los maestros de gimnasia y los médicos ordenan y sistematizan el cuerpo (κοσμοῦσι τὸ σῶμα καὶ συντάττουσι) y ese *cosmos* es, precisamente la salud y la fuerza. El *cosmos* correspondiente que se insufla en el alma es la ley, la cual hace a los hombres morales y ordenados; y ello constituye la justicia y la mesura.[132] Más tarde se reconocerá la fuente de la que se deriva esta concepción, cuando Sócrates afirma que

> los sabios dicen que la amistad, la solidaridad, el orden, la mesura y la justicia son los principios que mantienen unidos al cielo, a la tierra, a los hombres y a los dioses; y por esa razón llaman *Cosmos* al universo.

Su conocimiento de la geometría había enseñado, tanto a los hombres como a los dioses, el gran poder de la proporción; por el contrario, los ignorantes confían en conseguir apropiarse de algo más de lo que según justicia es suyo.[133]

113. La ciencia pitagórica

La primitiva «ciencia de los pitagóricos es, sencillamente, una expresión de la secuencia numérica en términos de espacio y de materia que lo colma. O, por decirlo mejor, hemos de suponer

131. *Gorg.*, 503 E: εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος τίθησιν ὃ ἂν τιθῇ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἁρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσηται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα. Yámblico, *Vit. Pyth.*, 182, de acuerdo con Aristóxeno (*D. F. V.*², p. 284): συμπαρέπεσθαι τῇ τοῦ καιροῦ φύσει τήν τε ὀνομαζομένην ὥραν καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸ ἅρμοττον.

132. 504 D: ταῖς δὲ τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσι νόμιμον καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμιμοι γίγνονται καὶ κόσμιοι· ταῦτα δ' ἔστι δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη. Cf. *República*, 432 A, donde la templanza es la concordia (ἁρμονία), y se la compara a la armonía de la octava (δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται, διὰ πασῶν παρεχομένη συνᾴδοντας), y ὁμόνοια, συμφωνία. Véase también el *Fedón*, 93 C, para la virtud como *armonía*.

133. 507 E: φασὶ δ' οἱ σοφοί (Pitágoras y Empédocles, Olimpiada), καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα. καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν . . . λέληθέ σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώ-

que, al principio, aquéllos fueron incapaces de concebir el número y su comportamiento como no fuese bajo las formas de espacio y movimiento y, por ende, que no distinguieron en absoluto entre la secuencia de números fuera de la mónada y el proceso que genera en el espacio el mundo que vemos. Tal proceso se lo imaginaban de la única manera posible, como la progresiva conquista de un campo amorfo e ilimitado (χώρα) de tiniebla (el aire oscuro y frío) por obra de la luz y el calor que irradian de una unidad central y nuclear.[134] Podemos advertir de pasada que este supuesto condujo a un desplazamiento de la Tierra desde su posición central en el universo, que ahora habrá de ser ocupada por el fuego nuclear o *Hestia*. Así, el primer gran paso fuera de la astronomía geocéntrica se debió a la osada aceptación de las consecuencias de una teoría formulada *a priori*, la cual volvía, sencillamente, a sostener una representación puramente mítica. Su importancia para nosotros radica en el modo cómo ilustra otra vez la verdad de nuestra hipótesis, de que la naturaleza y función de la *physis* reproducen creencias míticas y religiosas acerca de la naturaleza y funciones del alma.

114. El atomismo numérico

Guiados por la misma hipótesis podemos predecir el estadio final de la ciencia pitagórica. Así, resultará inevitable que reproduzca la posterior e incongruente concepción de un alma atómica, indestructible e individual. Tal unión, como hemos apuntado, ya estaba presente en la religión de los órficos resultante del declinar de la primitiva fe dionisíaca en una única vida, continua en todos los seres, hasta llegar a la concepción olímpica de la *athanasia*. Los pitagóricos posteriores del siglo V

ποις μέγα δύναται· σὺ δὲ πλεονεξίαν οἴει δεῖν ἀσκεῖν· γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς. Plutarco, *Symp. Q.*, VIII, 2, 2, dice que a este principio de la proporción se le llama Δίκη y Νέμεσις (la «justicia distributiva de Aristóteles», *E. N.*, V, 3, 13). Alex., en Arist., *Metaf.*, A 5, 985*b* 26: τῆς μὲν γὰρ δικαιοσύνης ἴδιον ὑπολαμβάνοντες εἶναι τὸ ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον (οἱ Πυθαγόρειοι), ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο εὑρίσκοντες ὄν, διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν (entre 4 o 9) πρῶτον ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην. La educación matemática descrita en la *República*, VII (530 A), culmina en la concepción de la συμφωνία en la música y de la συμμετρία en la astronomía, y éstas proporcionan un puente con la dialéctica y el estudio de la belleza y de la bondad (531 C).

134. Véase Burnet, *E. G. P.*², p. 120.

construyen todo el universo a partir de número, pero suponen que esas unidades poseen magnitud. Mas, en lo que respecta a cómo surgió la primera unidad con magnitud, no saben qué responder.[135]

Es posible que fuese así, pues aquellos pitagóricos no estaban en condiciones de advertir que su doctrina física era tan sólo un reflejo de la creencia en una pluralidad de almas inmortales, la cual contradecía su fe más antigua en que el alma era una armonía, un nexo que ligaba en una a todas las cosas.[136] Esta alma había sido anteriormente el Dios único manifestado en el *logos*; ahora se reparte en una multitud de átomos individuales y cada uno de éstos reclama para sí una existencia separada e inmortal. Por tanto, el mundo material sufre el correspondiente cambio. El lugar de la doctrina de la secuencia o procesión a partir de la mónada lo ocupa ahora el supuesto de que los cuerpos están formados por números, concebidos como agregados de unidades últimas dotadas de posición y magnitud. De esta suerte, la escuela pitagórica pasa de anunciar un monismo temporal a sostener un pluralismo espacial, doctrina, apenas diferenciable de los átomos de Leucipo y Demócrito quienes, al igual que esos pitagóricos, «en un sentido hacen que todos los entes sean números o consten de números», según bien afirma Aristóteles.[137] El desarrollo de este atomismo numérico estaba ya predestinado por las representaciones religiosas sobre la naturaleza del alma anteriores a Pitágoras y ya contenía la mezcla de las concepciones dionisíacas y olímpicas que, con el orfismo, heredó aquél.

El desarrollo que condujo a la ciencia pitagórica hasta un atomismo materialista es únicamente el reverso de esa misma tendencia que exaltó a Pitágoras, desde su posición como *daimon* presente en el interior de su comunidad, al distante cielo de los inmortales. Y ésa es la tendencia al dualismo. Cuando Dios deja de ser el alma inmanente al mundo, que vive y muere en su rueda incesante de cambios, y asciende a la región de la perfección inmutable, es porque el hombre ha adquirido un alma propia, un minúsculo átomo de inmortalidad, una individualidad autónoma. De igual manera, la «naturaleza» pierde aquella unidad, continuidad y vida que le eran inmanentes, y se remodela como un agregado de pequeños e indestructibles átomos materiales. Pero adviértase bien la consecuencia: también ella se convierte en una entidad autónoma. El mundo de la materia se troca en el innegable dominio del destino, el azar o la necesidad, respectivamente *Moira, Láquesis* y *Ananke*. De manera que en ella ya no habrá lugar para Dios, desvanecido ahora más allá de las estrellas. Observaremos que, a continuación, los filósofos de temperamento místico, aquellos que no pueden prescindir de Dios, agotarán su ingenio en idear cómo volver a ponerlo en contacto con la naturaleza, en reconquistar para su campo aquella razón de ser que perdió desde el preciso momento en que dejó de animar el mundo desde dentro, de *ser* la misma «naturaleza de las cosas». A nosotros todos esos intentos nos parecen ahora como otros tantos esfuerzos por hacer descender a Apolo de los cielos y convertirlo en Dioniso otra vez; o, de ser posible, hallar un mediador entre Dios y la naturaleza, algún poder daimónico, mitad natural y mitad divino, algún Eros que cubriera esa distancia y conjuntara otra vez en uno a todos los seres. Pero la edad de tales esfuerzos no ha amanecido aún. Primero tendremos que considerar dos sistemas que se originaron de la tradición pitagórica, antes de que esa misma tradición evolucionara lo suficiente como para desembocar en el atomismo científico y hacerse así fatalmente olímpica. Nos referimos al sistema de Parménides y al de Empédocles.

135. Arist., *Metaf.*, μ 6, 1080 *b* 18 y ss. Véase Burnet, *E. G. P.*², pp. 336 y ss.

136. Burnet (*ibíd.*, p. 343) sostiene que la doctrina de que el alma es una armonía no puede haber pertenecido al pitagorismo primitivo, «puesto que, como lo muestra el *Fedón* platónico, es del todo incongruente con la idea de que el alma pueda existir independientemente del cuerpo». Esta deducción podría ser válida en el caso de que fuese imposible que las doctrinas religiosas o incluso filosóficas fuesen incongruentes entre sí. Véase más abajo, cuando trataremos del *logos*-alma de Empédocles (§ 123). Macrobio atribuye a Pitágoras la doctrina de que el alma es una armonía, *Somn. Scip.*, I, 14, 19. Cf. Rohde, *Psyche*, 2.ª ed., II, 169.

137. *De Caelo*, γ 4, 303*a* 8. Cf. *De anima*, α 5, 409*b* 7, sobre las mónadas de Jenócrates y su similitud con los átomos.

115. PARMÉNIDES

Parménides escribió cuanto tenía que decir «sobre la naturaleza de las cosas» (περὶ φύσεως) en hexámetros, combinando así

cierta dignidad y seriedad profética con la secuencia atentamente trabada de la argumentación lógica. Fue el primer filósofo, por lo que sabemos, que expuso su teoría de la naturaleza en forma de deducción, y esto justifica que los historiadores de la filosofía le coloquen en el más radical de los contrastes respecto al críptico y misterioso Heráclito. Pero también es característico que exprese su teoría como una revelación, que le brindó en persona, la diosa que gobierna a todos los seres. Así, ciertos aspectos del proemio merecen nuestra consideración.

Al igual que Orfeo, Parménides busca la sabiduría descendiendo por la puerta occidental del crepúsculo a la negrura del mundo subterráneo.[138] Se traslada hasta allí en el carro del Sol, asistido por las doncellas de éste. En la oscuridad de ultratumba se queda con la diosa *Dike*, después de que ella haya abierto las cancelas del amanecer para que el carruaje ascienda de nuevo al reino de la luz. Allí le dice, con palabras que para nosotros tienen ahora nuevo significado, que ha sido

> conducido en ese viaje no por una malvada Moira (pues el camino se encuentra muy lejos de la senda común de los mortales), sino por *Temis* y *Dike*. La dea le conmina a estudiar «tanto en el impertérrito corazón de la redonda verdad como en la opinión de los mortales, en la cual no reside la auténtica doctrina.[139]

De acuerdo con esta dicotomía el poema se divide en dos partes: el Camino de la Verdad y el Camino de la Opinión. Éstas son «las dos sendas posibles de búsqueda que pueden enseñarse» (frag. 4). La primera constituye una «prueba muy discutida», y a Parménides se le ordena que la juzgue por medio de la razón (λόγῳ); la otra está a merced de los sentidos, «el ojo sin objeto, el oído zumbón, y la lengua» (que engendra «nombres» carentes de significado). Se le emplaza después a que

138. Al viaje de Parménides se le considera, por lo general, como un viaje al cielo; véase Diels, *Parmenides Lehrgedicht*; O. Gilbert (*Arch. f. Gesch. d. Philos.*, XX, p. 25 y ss.), por el contrario, ha argüido que se trata de un viaje al subsuelo. No obstante, véase la nota 161, a pie de página, de este mismo capítulo. Epiménides, en su sueño iniciatorio en la cueva del Dicta comunicó con *Aletheia* y *Dike*, Máximo de Tiro, p. 286 (*D. F. V.*[2], II, 494). En el seudoplatónico *Axioco* (371 B), el πέδιον Ἀληθείας es el subsuelo.

139. Frag. 1, 28:
χρεὼ δέ σε πάντα πύθεσθαι
ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.

aparte su pensamiento de este segundo camino y que no deje «que la costumbre le empuje» por su errada senda.[140]

El camino de la verdad, por su parte, viene magníficamente descrito como una prueba que es menester juzgar por medio de la razón, en abstracción y en desconfianza del testimonio de los sentidos.[141] La naturaleza de los seres es una esfera redonda de congruencia lógica, que amenaza con abandonar el mundo, tal como lo conocen los sentidos, cual si fuese un inexplicable tejido de ilusión.

116. El Camino de la Verdad

En el *Ser que es* (τὸ ἐόν), como Parménides lo llamó, reconocemos harto meridianamente el primitivo dato de la filosofía, aquella *physis* concebida como un continuo material y, sobre todo, como algo divino. Los antiguos reconocían a Jenófanes como padre de los eléatas,[142] el cual «contemplaba el firmamento todo y afirmaba que el uno era, en efecto, Dios»; y esta opinión manifiesta la verdad de que las premisas últimas del pensamiento de Parménides son: que sólo Dios es, y que él es uno. Así, su sistema se deduce de la divinidad de la *physis*. Lo que hará será argüir, con lógica despiadada, que los atributos de unidad, perfecta continuidad y divinidad —concebida ahora en el sentido olímpico de inmutabilidad inmortal— excluyen y niegan la pluralidad, la discontinuidad y el movimiento cambiante de la vida. El sistema de Heráclito, la ciencia jónica y las primeras formas de pitagorismo, todos en sus diferentes formas, trataban de combinar las dos clases de predicados y de lograr que, de alguna suerte, el uno se resolviera en lo múltiple. Parménides señala que

140. Frag. 1, 33: ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.
Mi interpretación del término ἄσκοπον es «sin objeto (real)» y está guiada por la identificación que realiza Parménides entre el objeto del pensamiento y «aquello *por lo que* el pensamiento existe» (frag. 8, 34). No distingue así entre «objeto», «meta» o «señal».

141. Cf. Arist., *De Gen. et Corr.*, 325α 13 (se refiere a los eleáticos): ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν, ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν.

142. Véase el § 98.

tal solución es imposible. Así, su cosmología se enfrenta, aceptándola como insoluble, con una objeción que ha sitiado al panteísmo y a otras formas de teísmo en todo tiempo, que consiste en si Dios es uno y perfecto en sí, ¿por qué había de abandonar tal estado y rebajarse a la imperfección y a la irrealidad? Y, sin embargo, si no lo hace, deja de ser la omnipresente alma del mundo para cristalizarse en un ser para quien son imposibles el devenir, el movimiento y el cambio; y puesto que toda vida es mutación, habrá de ser inerte, una substancia ni engendrada ni perecedera, completa, inmutable, homogénea y continua. La necesidad en todas sus formas moral, física, fatal y —añadiremos ahora— lógica le priva de la fuerza creadora de la vida.

> Dike no afloja sus cadenas y deja que cualquier ser venza a la existencia y desaparezca de ella, sino que todo lo mantiene unido.[143] La señora Ananke agarra el todo en los lazos de esa frontera que lo limita a ambos lados.[144] La Moira lo ha encadenado de tal manera que ha de ser entero e inamovible.[145]

Así, toda aquella vida primigenia de la *physis* última se ha congelado fuera de sí; el huevo del mundo está ahora inflexiblemente endurecido y ya no es factible incubarlo. Que le fuese posible cambiar y perecer, ser y no ser, mudar su lugar o variar su color, todos estos supuestos son meros «nombres» que los mortales han acordado usar creyendo que reflejaban realidades.[146] Así es como Parménides rechaza de forma absoluta la doctrina de Heráclito referente a la armonía de los contrarios.

El Ser único de la visión de Parménides es la mónada de los pitagóricos, pero ya no se trata de un «hontanar de siempre naciente naturaleza». Toda la doctrina de la procesión de los números a partir del uno queda así invalidada, por cuanto que el uno ya no puede contener en sí el principio de la multiplicidad. Porque él es, de modo absoluto y estricto, el uno, los contrarios y lo múltiple no están implícitos en su naturaleza y, en consecuencia, no pueden surgir de él. A la vez es el «ilimitado» de Anaximandro; pero ahora la Moira, en lugar de repartirlo en regiones asignadas, «lo ha encadenado de tal manera que ha de ser entero e inamovible». No puede existir ni división ni «separación» (ἀπόκρισις) de elementos o de contrarios.

> No puedes evitar que *lo que es* deje de estar íntimamente coyundado a *lo que es*, ni derramándose fuera de sí en un orden (*cosmos*) ni tornándose a juntar.[147]

Aristóteles[148] llama a Parménides «antifísico» (ἀφυσικός), por haber anulado el principio del movimiento, que es la *physis*.

La desaparición de la doctrina de la procesión de los números a partir del uno, doctrina que la lógica de Parménides destroza de golpe, ha dificultado a los críticos, tanto antiguos como modernos, comprender que el Camino de la Verdad comienza en el pitagorismo; sin embargo, se reconoce el marchamo pitagórico del Camino de la Opinión. Al considerar el segundo modo de indagación, obviamos por el momento la debatida cuestión de qué significado tendrá el que un filósofo exponga una cosmología (cuyos detalles eran, a nuestro conocimiento, creación suya, a más de haber sido reconocidos como tales por la mayoría de sus lectores, por no decir todos) y afirme al mismo tiempo que «en ellos no existe auténtica doctrina». Nuestra primera tarea será, pues, la de establecer el tipo de ese sistema físico, y determinar de qué parte del esquema pitagórico se derivó.

117. El Camino de la Opinión

La segunda parte del poema de Parménides comienza como sigue (frag. 8. 50):

143. Parm., frag. 8, 13: οὔτε γενέσθαι / οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδῃσιν / ἀλλ' ἔχει.
144. Frag. 8,30: κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει.
145. Frag. 8,37: ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν / οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι.
146. Frag. 8,38: τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, / γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

147. Frag. 2: οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι / οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον / οὔτε συνιστάμενον.
148. *Apud* Sexto, *Adv. Math.*, X, 46.

> Concluyo aquí mi franco discurso y mi doctrina sobre la verdad. Son las opiniones (δόξας), las opiniones de los mortales, las que ahora habrás de aprender escuchando el orden engañoso de mis palabras.
>
> Existen dos formas (μορφάς) a las que los hombres han decidido dar nombre (ὀνομάζειν), y una de ellas no deberían mentarla, pues es ahí donde se han descarriado. Las han distinguido como contrarias en cuerpo (δέμας) y les han atribuido signos visibles[149] distintos el uno del otro, uno de los cuales es el fuego único del cielo, algo delicado y ligero, idéntico a sí mismo en todas direcciones, pero no igual que la segunda. Ésta es precisamente la opuesta de aquélla, a la noche imperceptible, un cuerpo (δέμας) denso y grave. Y voy a enunciarte, a ti, la entera disposición de ambas, como parece probable; pues ningún entendimiento mortal podrá cobrarte ventaja.

Otros dos fragmentos nos ilustrarán un poco más:

> Ahora que todas las cosas han sido llamadas (ὀνόμασται) luz y noche, y los nombres que pertenecen a sus distintos poderes han sido ya asignados a estas cosas y a aquéllas, todo a una está, pues, lleno de luz y de invisible noche y ambas son iguales, puesto que ninguna de las dos posee parte alguna de la otra.[150]

Al final del poema (frag. 19) leemos lo que sigue:

> Así pues, de acuerdo con la opinión, estas cosas nacieron al ser (ἔφυ), y así son ahora, tras de lo cual se desarrollarán y llegarán a su fin. Los hombres les han asignado un nombre a cada una para conocerlas por su medio.[151]

Las dos «formas» fundamentales de este esquema son la luz y la oscuridad, y los demás pares de atributos contrarios pueden considerarse unidos a esas dos substancias (si de substancias se trata):

Lo que es	y	*Lo que no es*
Luz	y	oscuridad
Caliente	y	frío (Aristóteles)
Ligero	y	pesado
(Ralo)	y	denso
Fuego (Cielo)	y	Tierra
Macho	y	hembra.[152]

Recordemos lo que el órfico decía de sí: «Hijo soy de la Tierra y del Cielo estrellado»,[153] creyendo que el alma divina e inmortal se había precipitado desde los huecos celestiales y se hallaba encarcelada en la tiniebla del cuerpo terrenal. La misma doctrina está simbolizada en el descenso de Orfeo y de Parménides al oscuro inframundo y en su resurrección a la luz del día. Aristóteles habla de los «teólogos» (órficos) que imaginaron que todas las cosas surgieron de la Noche, contraponiéndolos a los antiguos poetas que afirmaron que Zeus era señor de todo y a otros que sostuvieron que los primitivos dioses eran la Noche y el Cielo.[154] En el Camino de la Opinión nos encontramos, pues, en terreno órfico y el esquema fundamental es el de la caída y descenso desde el reino de la luz celestial, de la realidad y de la verdad, hasta la oscuridad, la irrealidad y la falsedad de la existencia corpórea.

Parménides, en el Camino de la Opinión, toma esta concepción puramente órfica del descenso de la luz a la tiniebla y expurga el otro postulado, el dionisíaco, de la vida y de la muerte

149. σήματα. Parece que ese término significa «signos visibles», «muestras», casi «símbolos». Por ejemplo, cabe considerar el fuego como la encarnación visible (δέμας) de una «forma», antes que ser del todo idéntico a ella. El fuego ocupa su lugar, la representa visiblemente. Ese cuerpo, *marca* o *signo visible*, es uno de los significados del apotegma órfico σῶμα σῆμα, pues σῆμα significa «tumba», sólo porque designaba una marca o señal de un lugar tabú o «impuro», y de esta forma la lápida o el pilar de un sepulcro. Platón (*Fedro*, 250 c) lo emplea en los dos sentidos: καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, donde ἀσήμαντοι quiere decir que no estamos *marcados por esta piedra funeral* llamada cuerpo. Cf. Heráclito y su uso del término σημαίνειν § 102. Véase también J. Adam, *Religious Teachers of Greece* (1908), p. 96.

150. Frag. 9: αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου,
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

151. τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ. Un «nombre» también es un σῆμα, que representa o encierra un significado, como σημαίνει.

152. Véase O. Kern, *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, III, p. 174, en lo relativo al carácter macho y hembra de los dos principios y al bisexuado Eros de Parménides.

153. Tablillas órficas, *D. F. V.*², II, 480; véase el § 99.

154. *Met.*, λ6, 1071 *b* 26; ν 4, 1091 *b* 4. *D. F. V.*², II, 475.

como un perpetuo proceso de cambio, que giraba en un ciclo al cual Heráclito había concedido la preeminencia frente a las nociones órficas y olímpicas del sino del alma. Ambas doctrinas, como ya hemos expuesto, eran inherentes a la tradición religiosa de la mística antes de que surgiera la filosofía; ahora se hallan deslindadas, al aparecer manifiesta su incongruencia, por obra de Parménides y de Heráclito. Si comenzamos con este supuesto, nos será factible deducir las restantes características del Camino de la Opinión y proyectar, posiblemente, más luz respecto a ellas.

Advirtamos en primer lugar que Parménides afirma que los mortales han decidido *nombrar* dos «formas» y que donde han errado es en la denominación de la segunda de ellas. No dice, pues, que el error resida en el primer punto. Escribe, por otro lado, el Estagirita que «(Parménides) coloca a lo caliente bajo el título de lo que es y su contrario bajo el de lo que no es».[155] La conclusión natural es que Parménides quería decir que el fuego, el principio de la luz y del calor, es la encarnación (δέμας) o signo visible (σῆμα), de lo real, como si fuese una emanación de aquel interno y omnipresente Dios que es la realidad única en el mundo de la «apariencia» (δόξα). De seguro que Parménides tenía en mente alguna forma de distinción entre «apariencia» y «realidad», si bien es posible que no distinguiera la «apariencia» de la «opinión»: ambas son lo que les «parece» a los mortales y el término δόξα verosímilmente engloba los dos sentidos. Pero esa confusión hace que Parménides hable como si culpara a los hombres de la apariencia del mundo. En realidad, no pudo pensar esto en una medida que a nosotros nos cupiera suponer; así, las dificultades surgen de la indecisión de su pensamiento respecto al vocablo δόξα.

Si los mortales no erraban al denominar a la primera «forma» con el apelativo de fuego, se equivocaban al nombrar a la segunda, y a ésa, no habrían de haberle dado nombre de ninguna manera. ¿Por qué? Porque no hay *cosa* (ὄν) alguna que corresponda a esos nombres que vemos en la segunda columna de contrarios. Aristóteles afirma que «caen bajo el epígrafe de lo que no es». Simplemente, sucede que estos contrarios o antagonistas del principio

155. *Met.*, A5, 986*b*35: τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.

de la luz *no son*; son nombres que no denotan nada, o indican un *no ser* (μὴ ἐόν), o sea, términos que no designan ninguna cosa real.[156]

En este punto Parménides choca con la ciencia jónica y con Heráclito. Ambos tipos de sistemas habían explicado el «devenir» mediante la separación o conflicto, o la armonía y reconciliación, de los contrarios, considerados como potencias iguales y equilibradas, cada uno de ellos con un dominio, o una fuerza propia. Parménides rechaza de plano toda esta concepción. En esas parejas de antagonistas que «los hombres han acordado nombrar», uno de sus dos miembros es un *no ser*, una mera palabra; únicamente el otro designa algo real. La fuerza de los contrarios y todas aquellas concepciones de la vida y la muerte que la acompañan, se desvanecen por obra de esa misma lógica inmisericorde que había expulsado a la vida del ser real de Dios.

Si esto es así, podemos explicar el fragmento 9, antes citado, como sigue: Cuando esos *nombres*, la luz y la noche, han sido ya dados, y todas las demás parejas de contrarios pueden ir con ellos, entonces ya tenemos a todos los seres «plenos al unísono de luz y de noche» y ésas son iguales e independientes entre sí. Se admiten los dos antagonistas y ya pueden proceder a sus guerras y reconciliaciones. Pero todo el proceso es ilegítimo: una clase de nombres no designa entes reales.

¿Qué pretenderá, pues, decir Parménides al afirmar que lo frío, lo pesado, lo oscuro y demás son meros nombres, sin cosas que les correspondan? Sólo nos parece factible una explicación, sencilla y que bien pudo ocurrírsele fácilmente al padre de la lógica: lo frío significa lo no caliente, lo oscuro significa lo no luminoso, etcétera.[157] El calor y la luz existen (o representan algo que existe); lo frío y lo oscuro son carencias de estos últimos.

156. A mi juicio, los términos τὸ μὴ ὄν no designan, en Parménides, *lo no existente en absoluto* tal como nosotros lo concebimos; se trataba, antes bien, de un sujeto sin predicados, que sólo fuese posible describir negativamente, como el ἄπειρον de Anaximandro, o la materia sin forma de Aristóteles. Aún no se había distinguido, en consecuencia, entre proposiciones negativas existenciales (x no existe) y proposiciones negativas con sujeto y predicado (x no es A). El μὴ ὄν de Parménides es un x que no es A, ni B, etc., y así para todos los predicados positivos.

157. Cf. las «no cosas» (μὴ ὄντα) que el Extranjero de Elea, en el *Sofista* platónico, se permite, con el debido respeto hacia Parménides, reivindicar de *no ser nada* o ser *otras cosas*.

Esta explicación cuenta con la autoridad de Aristóteles,[158] y no podemos imaginar a qué otra conclusión podía haber llegado Parménides desde sus premisas rígidamente monistas o qué dificultad existía que pudiese frenar a una mente tan poderosa como la suya antes de haberla alcanzado.

Sostenemos, pues, que para Parménides este proceso del devenir que trajo a la existencia el mundo visible era como la caída del alma órfica, un descenso o una degradación de la luz, hasta que agoniza y se extingue en la tiniebla y la nada. El hecho de que la misma tierra, que al materialista corriente le parece tan sólida y real, se sitúe en el estadio más bajo de esa escala, no le hizo titubear a Parménides: en el lenguaje de los místicos, «terreno» equivale a oscuro, irreal y falso. Así cuando llama a la oscura noche «un cuerpo compacto y grave», es evidente que está designando a la tierra;[159] y cuanto más compacta y grave sea ésta, tanto menos será una encarnación de la substancia de Dios. Pero incluso la tierra, aun cuando está situada en el fondo de la escala, posee algo de calor y de fuego en sí.

Y si aún nos hundimos más, ¿qué hallaremos en el nadir? El poder de las tinieblas, Moira, *Láquesis* y *Ananke*. Aparentemente los críticos modernos se imaginan a esta figura como a una dama a la que no está del todo bien acomodar en el centro de la tierra, posiblemente porque no se percatan de que esta última se halla en el borde del no existir.[160] Es la Necesidad, en cuyas rodillas está el Huso con sus girantes espirales, tal como aparece en el mito de Er. Pero, a la vez, también es Afrodita, que dio a luz a Eros, el primero de los dioses, y el eje de su huso pasa por el medio de las «coronas» hasta los límites del universo. Tal es la senda de las almas, la cual asciende hacia lo alto y se hunde en el abismo.[161] La luz también es alma y por eso se nos dice que

158. *De Gen. et Corr.*, 318*b* 3 y ss.: οἷον τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις καὶ εἶδος, ἡ δὲ ψυχρότης στέρησις. O. Gilbert, *Griech. Religionsphilosophie*, p. 49, nota 1.

159. Cf. O. Gilbert, *Arch. Gesch. Phil.*, XX, p. 42.

160. Burnet, que advierte esta impropiedad (*E. G. P.*^{2}, p. 219), la coloca ahora gentilmente en algún lugar de la Vía Láctea, abandonando de buen grado su anterior esfuerzo por hacerle un agujero en la tierra y cambiarla de esfera en anillo.

161. Simplicio, *Física*, 39, 18: ταύτην (᾿Αφροδίτην) καὶ θεῶν αἰτίαν εἶναί φησι λέγων (frag. 13), "πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων," καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐκφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησιν.

los primeros hombres nacieron del Sol,[162] y que el cadáver no puede percibir ni la luz, ni el calor ni el sonido porque el fuego ya se ha extinguido en él.[163] El fuego, o la luz, es de esta manera la substancia anímica, y la más próxima a la substancia de Dios.

No obstante, observemos para acabar que la vida que ha huido de Dios ha retornado a la naturaleza. La diosa entronizada en su centro es Afrodita, la reina de la vida; y de ella ha renacido Eros, que la religión olímpica había rechazado. La caída de la vida desde los huecos celestiales queda contrarrestada por el impulso hacia lo alto que «reenvía a las almas del reino de lo visible al de lo invisible». Aquí tenemos una insinuación del movimiento de la vida concebido en cuanto deseo de perfección que conducirá a importantes desarrollos en concepciones ulteriores de la *physis*. El último recurso de la naturaleza, de la que ha desaparecido Dios, será el de aspirar a esa perfección que reside más allá y por encima de su alcance, y en esa inspiración ganará de nuevo aquella vida que Dios había perdido.

Platón, *Rep.*, 616 B y ss., describe un «esbelto pilar de luz que se extiende del cielo a la tierra», el cual parece ser el eje del cosmos y el árbol del huso de la necesidad (véase J. Adam, *ad. loc.*). Las almas se desplazan al centro de esta luz, al centro de la tierra y del universo. A mi juicio, el camino de las almas que señala Parménides es similar, y tiene a Dike en su centro. Las dificultades de interpretación que comportan las descripciones parmenideana y platónica se deben, en última instancia, al intento de combinar las concepciones «órficas» con las «dionisíacas», las cuales, como ya señalamos, eran incompatibles. El camino «dionisíaco» de las almas constituye un círculo que se extiende desde las regiones superiores de la luz, que se hallan por encima de esta tierra, a la oscura mansión situada debajo para volver a subir. Parménides adopta este esquema para narrar su propio viaje al subsuelo; sin embargo, de acuerdo con tal imagen, Dike debería situarse en el Tártaro, o sea, *bajo* la tierra y no en el centro. El camino órfico va del cielo a la tierra y el centro de ésta constituye su punto inferior, o lugar en que deben estar el fuego central de los pitagóricos y Dike. Cf. *Theol. Arith.*, p. 6 y ss., edit. Ast., quien señala que los pitagóricos colocan ἐναδικὸς διάπυρος κύβος περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων, y οἱ περὶ ᾿Εμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην en la medida en que mantienen τὴν μοναδικὴν φύσιν ῾Εστίας τρόπον ἐν μέσῳ ἱδρῦσθαι καὶ διὰ τὸ ἰσόρροπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἕδραν (véase O. Gilbert, *loc. cit.*, p. 42; y *Griech. Religionsphilosophie* (1911), pp. 185, 189). Platón (*Rep.*, 616) trata de combinar ambas concepciones haciendo que el pilar de luz se prolongue en sus dos extremos en forma de un cinturón que rodee toda la esfera celeste (de estar en lo cierto Adam, *ad loc.*). Ya el mismo hecho de que los eruditos se dividan respecto a la cuestión de si su viaje era al cielo o al subsuelo, sugiere que ni el mismo filósofo tenía al respecto una idea muy clara.

162. Diög., IX, 22.

163. Teofrasto, *De Sensu*, 3.

Nos queda la impresión, sin embargo, de que a Parménides no le satisfizo su sistema físico, obtenido mediante el desarrollo de la concepción órfica hasta su conclusión lógica, expurgados todos los elementos dionisíacos. Se tomaba demasiado en serio su monismo para quedar en paz, y a la vez era demasiado agudo y sincero como para ocultarse a sí mismo o a otros el hecho de que en realidad no había reducido el poder de las tinieblas a un mero nombre vacío. De este modo, afirmará que el Camino de la Opinión es un sendero errado. Nosotros entendemos su posición así: si Dios es real y absolutamente uno y perfecto, entonces no podemos entender el mundo que vemos con su pluralidad y vida cambiante. El Camino de la Opinión es lo mejor que tenemos para comprenderlo y, sin embargo, tampoco es satisfactorio. Dios, con su unidad y perfección inmutable, se ha alejado del mundo y ya no lo anima. Habrá así que prescindir de uno de los dos: o Dios no existe, o bien el universo, contaminado de oscuridad y mal, no puede surgir de él. La gloria de Parménides consiste en haber formulado este dilema con resuelto valor y en haber hecho su elección, la elección del «antifísico», del místico.

118. EMPÉDOCLES

Poseemos considerables fragmentos de dos largos poemas de Empédocles, titulados, respectivamente, *Las Purificaciones* y *Sobre la Naturaleza.* La opinión generalizada es de que las concepciones religiosas que contiene el primero resultan incongruentes con la teoría física del segundo; el profesor Burnet añade que

> esto es precisamente lo que habíamos de esperar. A lo largo de todo este período parece haberse abierto una sima entre las creencias religiosas de los hombres —si es que abrigaban alguna— y sus concepciones cosmológicas. Los escasos puntos de contacto (entre los dos poemas) que hemos citado pudieron bastar para ocultar lo que acabamos de sugerir, incluso al mismo Empédocles.[164]

Esperamos que lo que a continuación expondremos sobre Empédocles dejará claro que esa afirmación tan rotunda está lejos de

164. *E. G. P.*², p. 289. Cf. Zeller, *Phil. d. Griech.*, 5.ª ed., I, p. 806. *«Anders verhält es sich nit gewissen religiösen Lehren und Vorschriften, welche (...) mit den wissenschaftlichen Grundsätzen unseres Physikers in keiner*

ser acertada. A nuestro juicio, no hay más incongruencias en el sistema de los entes —religioso y científico— de Empédocles que lo que ya hemos descrito como inherente a las doctrinas órficas y pitagóricas sobre la inmortalidad. Parece que Empédocles hace un heroico y curiosamente ingenioso esfuerzo por reconciliar esas concepciones acerca de la naturaleza y del destino del alma con la ciencia física de los jonios, y poco le falta para lograrlo con éxito. Así, consideraremos que su sistema físico está basado en sus creencias religiosas y dictado por ellas. En consecuencia, invertiremos la práctica usual, según la cual se analiza primero el poema *Sobre la Naturaleza* y se explican sus conclusiones como si fueran el resultado de procesos puramente racionales del discurso mental, primordialmente como reacción frente al pensamiento de Parménides. De seguro que hay algo de verdad en tal enfoque; pero lo que tratamos de averiguar aquí son las convicciones más profundas de Empédocles, aquella concepción de la vida y del mundo que le llevó a discrepar de Parménides en algunos extremos para coincidir con él en otros. De esta manera, el impulso motor, o la *causa* del sistema de Empédocles no es única o principalmente la insatisfacción intelectual con las teorías de Parménides, sino el profundo convencimiento de que una interpretación en algún sentido distinta de la concepción mística del alma y de Dios le proporcionaría un esquema que, utilizado para analizar la naturaleza, le llevaría a conclusiones no tan paradójicamente en pugna con los datos sensoriales y con la ciencia jónica, como ocurría con las de Parménides. Así, pues, principiaremos considerando el poema religioso, en el cual esa interpretación se expresa de manera llana para defender, de forma mítica, la misma doctrina que el poema *Sobre la Naturaleza* trata de expresar en lenguaje más científico.

Sabemos por Aristóteles[165] que los poemas de Empédocles eran «esotéricos», en el sentido explicado por el profesor Mar-

sichtbaren Verbindung stehen. In diesen Sätzen können wir nur Glaubensartikel sehen...» Rohde, *Psyche,* 3.ª ed., II, 175: *«Zumeist aber stehen in seiner Vorstellungswelt Theologie und Naturwissenschaft unverbunden neben einander.»* A pesar de estas autoridades, opino que si una persona abriga creencias religiosas que no concuerdan con sus posiciones filosóficas, esto parece más una característica de la ortodoxia moderna que de los filósofos helenos.

165. *Et Nic.*, η5, 1147α 18: καὶ γὰρ οἱ ἐν πάθεσι τούτοις (estados de embriaguez, etc.) ὄντες ἀποδείξεις καὶ ἔπη λέγουσιν Ἐμπεδοκλέους, καὶ οἱ πρῶτον μαθόντες

goliouth en su reciente edición de la *Poética*:[166] primero se habían de aprender de memoria, sin comprenderlos, debido a que «llevaba su tiempo asimilarlos». Así, cuando todo el texto estaba ya en la mente del que los trabajaba, una parte de él ilustraría a otra y de esta manera aparecería progresivamente su significado oculto. Si los escritos de Empédocles eran realmente de tal naturaleza, hemos de andar muy cautos a la hora de acusarle de ser incongruente y, antes bien, buscar las referencias cruzadas que caracterizan este método de escribir, referencias de las que, de hecho, hallaremos varios ejemplos.[167] Es probable que también se concluya que los poemas de Parménides son en igual sentido esotéricos. Ello explicaría la forma métrica que emplearon ambos filósofos, pues era conveniente que tales escritos fuesen unitarios y fáciles de memorizar.[168]

119. «Las Purificaciones»

Por fortuna, se han conservado algunas partes de los proemios de ambos poemas, pues la impresión que obtenemos al compararlos es que Empédocles consideraba que *Las Purificaciones* contenían una revelación más plena de verdad que no su segunda obra. Así, al dirigirse a Pausanias al comienzo del poema físico, se extiende sobre las dificultades y tinieblas que sitian a los

---

συνείρουσι μὲν τοὺς λόγους, ἴσασι δὲ οὔπω· δεῖ γὰρ συμφυῆναι, τοῦτο δὲ χρόνου δεῖται. Schol. *ad. loc.*: *συμφυῆναι· οἱονεὶ φύσιν γενέσθαι τὴν ἕξιν ἐν αὐτοῖς.*

166. D. S. Margoliouth, *The Poetics of Aristotle.* Londres, 1911, p. 22.

167. Por mi parte, ya había observado esas referencias cruzadas antes de aprender del profesor Margoliouth en qué consiste el carácter de las composiciones esotéricas.

168. Nuestra interpretación de Empédocles concuerda con la adoptada por Aristóteles (*Met.*, 4, 1001*a* 5 y ss.), que la considera en el capítulo dedicado a «la escuela de Hesíodo y de todos los teólogos» (*θεολόγοι*), los cuales sólo piensan en lo que les convence a ellos y no se toman la molestia de persuadirnos. Sin embargo, separa a Empédocles como «aquel de cuyas afirmaciones *se pudiera esperar máxima congruencia* (*ὅνπερ οἰηθείη λέγειν ἄν τις μάλιστα ὁμολογουμένως αὐτῷ*), y afirma que «incluso él» hace del principio de destrucción (*Neikos*) también aquel otro principio que genera todas las cosas excepto el uno, o sea, Dios. Pero ésta no es la incongruencia que los estudiosos modernos descubren y que existe entre los dos poemas, sino que les pertenece por igual a ambos y, en sí, no es mayor que la presente en la correspondiente doctrina de Heráclito de que «la guerra es la justicia», que ya discutimos en el § 104.

hombres en la vida mortal y cuán arduo les resulta captar la verdad mediante los ojos y los oídos. Mas a Pausanias le aconseja que no desconfíe del todo de sus sentidos, puesto que éstos dejan cierta «abertura para el conocer» (frag. 4). Sin embargo, será sólo una comprensión imperfecta la que provendrá de ellos. «Así tú, como has hallado tu camino hacia allí, no aprenderás más cosas que aquellas sobre las que el espíritu del mortal tiene poder.»[169]

Invoca aquí a la musa para que le permita oír lo que es legítimo para los vástagos de un día, y le dice que ninguna guirnalda de honor ofrecida por los mortales la forzará a que los levante del polvo a costa de que hable más de lo que está religiosamente permitido (*ὁσίης πλέον*), o que tome asiento en las cumbres de la sabiduría (frag. 4).

Comparemos esta glosa con el comienzo de *Las Purificaciones*. Allí, Empédocles dice que camina entre los hombres «como un dios inmortal, no mortal ahora, honrado entre todos como es justo, y engalanado con cintas y coronas de flores». Así no parece que las «guirnaldas de honor» le eleven en exceso;[170] afirma que ha alcanzado la cima del saber y no siente escrúpulos al declararlo.

> «¿Por qué habría de recalcar estas cosas, como si fuese algún grave delito el que yo hubiere superado a los hombres perecederos y mortales?» (frag. 113). «Oh amigos, sé que la verdad reside en las palabras que voy a pronunciar; aunque ello sea arduo para los mortales y estén celosos del asalto de la fe en sus almas» (frag. 114).

---

169. Frag. 2: *σὺ δ' οὖν, ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης,*
πεύσεαι οὐ πλεὸν ἠὲ βροτείη μῆτις ὄρωρεν.

Considero que estos versos se refieren al alma de Pausanias, la cual «ha encontrado el camino» para penetrar en su cuerpo mortal y habrá por tanto de contentarse con mirar el mundo valiéndose de los sentidos y obtener así el imperfecto conocimiento que de ellos puede provenir.

170. Compárese el Περὶ Φύσεως (parafraseado arriba), frag. 4, 6:

μηδέ σέ γ' εὐδόξοιο βιήσεται ἄνθεα τιμῆς
πρὸς θνητῶν ἀνελέσθαι, ἐφ' ᾧ θ' ὁσίης πλέον εἰπεῖν
θάρσεϊ καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάζειν

con **Καθαρμοί**, frag. 112:

ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός,
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα,
ταινίαις τε περίστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις.

Creo que aquí aparece una referencia esotérica, cruzada.

Ahora Empédocles ya no invoca a la musa o reza para que sus labios sean puros y no vayan más allá de lo que está legítimamente permitido. Habla, pues, como un dios inmortal que dictase la verdad desde las cumbres de la sabiduría. Es extraño que sus intérpretes modernos no busquen en este poema las verdaderas convicciones de Empédocles, y que, bien al contrario, lo traten como mera «doctrina religiosa», la cual cabe consecuentemente esperar esté en contradicción con su teoría sobre la naturaleza. Por el contrario, su violenta desaprobación de Parménides —a quien se supone que se refieren las palabras «¡Oh dioses, apartad mi lengua de la locura de esos mortales!»—[171] puede haberse debido al puro hecho, tan en consonancia con la lógica y la ingenuidad de Parménides, de que éste no había sido capaz de construir una teoría que armonizara con el Camino de la Verdad. Así, el principal motivo de Empédocles consistirá en hallar un nuevo Camino de Opinión que no contradiga la religión que él con tanta pasión predica. Y casi se expresa en estos términos cuando, en franco contraste con Parménides, emplaza a Pausanias a que «escuche el curso de su argumentación, que *no es falaz*».[172] Cierto es que ninguna teoría sobre el mundo sensorial puede estar libre de ese elemento de falsedad y oscuridad que contagia su objeto; pero la resolución de Empédocles estriba en que, por lo menos, no esté en clara oposición con la verdad.

120. EL EXILIO DEL ALMA

El fundamento de la postura de Empédocles se hace patente en el famoso fragmento que describe el destierro del alma y su recorrido por la rueda del renacer.[173]

171. Frag. 4.
172. Frag. 17, 26: σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν, en contraste con el texto de Parménides (8, 52): μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων. Obsérvese que Empédocles emplea el término λόγος allí donde Parménides usa ἐπέων. El sistema físico de este último está formado, en parte, por un cosmos de *palabras*, de *nombres*; el sistema de Empédocles es un λόγος, con significado racional y congruente.
173. Frag. 115: ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
ἀΐδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις·
εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ,

Existe así un oráculo de la Necesidad, un antiguo y sempiterno decreto de los dioses, sellado con juramento inviolable, según el cual siempre que uno de los *daimones*, cuyo lote asignado no es sino porción de días, se haya impíamente manchado las manos con sangre, o haya seguido a la Discordia[174] y jurado en falso, habrá de vagar tres veces por un tiempo de diez mil estaciones,[175] alejado de los bienaventurados, y renaciendo durante ese período en todas las formas mortales, para pasar de uno a otro de los dolorosos senderos del vivir.

Pues el poder del aire le empujará hacia el mar y el mar lo devolverá otra vez a la tierra seca; la tierra lo arrojará a los rayos del Sol abrasador y el Sol a los torbellinos del Aire. Uno tras otro le recibirá, pero todos le odiarán.

Y uno de ésos soy yo, un desterrado de Dios y un vagabundo que puso su confianza en la rabiosa Discordia.

Que la doctrina contenida en esos versos no era invención de Empédocles es cosa cierta, por el hecho de que sus rasgos esenciales se encuentran en la *Segunda Olímpica*[176] de Píndaro, compuesta para Terón de Acraga, donde nació Empédocles, en una fecha en que éste era todavía un muchacho. En el transcurso de esta majestuosa oda gira la rueda del Tiempo, el Destino y el Juicio, como ya hemos citado antes.[177] Y esta doctrina puede cla-

<Νεικεῖ θ'> ὅς κ' ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ,
δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.
αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου φαέθοντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.
τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
Νεικεϊ μαινομένῳ πίσυνος.

174. Acepto el término Νεικεϊ propuesto por Diels como restauración de la palabra original perdida al comienzo de ese verso. Lo apropiado de tal sugerencia se pondrá de manifiesto más adelante.
175. Esto es, 10 000 años. Cf. Dieterich, *Nekyia*, 119.
176. Los fragmentos procedentes del *Threnoi* de Píndaro proporcionan ulteriores detalles. Rohde, *Psyche*, 3.ª ed., II, 216.
177. Χρόνος, Μοῖρα, Δίκη son las palabras claves en todo ese contexto. Véase el § 96.

sificarse como órfica sin lugar a dudas, pues se concibe al alma como caída de la región de la luz hasta la «techada caverna», u «oscura llanura de Ate» (frags. 119, 120, 121). Esta caída es el castigo por el pecado: el comer carne o el violar un juramento.[178]

Atrapada en la rueda del tiempo, el alma, aun conservando su identidad individual, pasa por todas las formas de la vida, y esto implica que el alma del hombre no es, en realidad, «humana». En efecto, la vida «humana» (ὁ ἀνθρώπινος βίος) es únicamente una de las formas que aquélla reviste[179] en su recorrido. Su substancia, inmutable y divina, es la misma que constituye las demás almas del universo. En este sentido se mantiene la unidad de toda vida; pero, por otro lado, cada alma es un individuo atómico que sobrevive por espacio de un ciclo de reencarnaciones que dura diez mil años. Así, el alma viaja por los cuatro elementos: «Pues antes de ahora ha sido un mancebo, una niña, un arbusto (tierra), un pájaro (aire) y un mudo pez del mar» (fragmento 117). Estos cuatro elementos componen los cuerpos que el alma ha de habitar sucesivamente.

Al alma, asimismo, se le llama «desterrada de Dios (θεόθεν) y vagabunda» y el pecado que originó su exilio se describe como un «seguir a la Discordia», un «confiar en la Discordia». Al final del ciclo de nacimientos, los hombres pueden esperar

> «aparecer entre los mortales como profetas, poetas, médicos y príncipes;[180] y desde ese estado se alzarán, cual dioses exaltados en honor, para compartir el hogar y la mesa de los demás inmortales, libres de las humanas cuitas y francos ya del destino (ἀπόκληροι ?) y del dolor» (frags. 146, 147).

178. Que ese «mancharse las manos (o los miembros, γυῖα) con sangre» designa el consumo de la carne y el sacrificio del animal se manifiesta en los fragmentos 128, 136, 137 y 139; cf. Hipol., *Ref.*, VIII, 29 (*D. F. V.*², p. 206). El incumplimiento de los votos es una referencia tomada de Hesíodo, *Teogonía*, 793.

179. Cf. Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, 7, 17 y ss. y las observaciones de A. E. Taylor sobre la afinidad de ese pasaje con el *Fedón* platónico (*Varia Socratic.*, I, 33). La carne es una «vestidura extraña» (frag. 126), no nativa del alma.

180. Compárese la lista que ofrece Píndaro (*Threnoi*, frag. 133, Christ): reyes, atletas, poetas (σοφίᾳ μέγιστοι), a los cuales se llama «puros héroes» (ἥρωες ἁγνοί), con los nueve estadios que menciona Platón (*Fedro*, 248 D).

De esta manera el recorrido del alma principia con la separación de Dios y concluye en su reunión con él, tras haber atravesado todas las *moirai* de los elementos.

Se han calificado *Las Purificaciones* de obra incongruente con el poema *Sobre la Naturaleza,* basándose en esta doctrina de la inmortalidad, ya que, por lo general, los estudiosos sostienen que «no puede ni concebirse la existencia de un alma inmortal».[181] Confiamos mostrar que, bien al contrario, no existe ninguna inconsecuencia entre ambos textos; mas antes de exponer nuestra argumentación para sostener tal punto habremos de analizar el sistema físico de Empédocles. Así, las restantes doctrinas que contienen *Las Purificaciones* se relacionarán con sus correspondientes de la teoría de la naturaleza.

121. El mundo como períodos

Como cabía esperar, el ciclo del mundo resulta modelado por el movimiento cíclico del alma que antes hemos descrito. Comienza con un estado de unidad, con todos los elementos mezclados en la «esfera» por obra del amor. A continuación, al alejarse éste de tal masa y llegar a ella la discordia procedente del exterior, se establece un proceso de separación que, en el grado inferior de su círculo, culmina con la completa separación de los elementos en cuatro regiones distintas. Más tarde, el proceso se invierte y el amor comienza a prevalecer y lograr que los elementos vuelvan a juntarse, lo que concluye con su reunión completa en la esfera.

Ya hemos discutido anteriormente los factores que intervienen en tal esquema (§ 31), y al hacerlo nos hemos apoyado en autoridades de los mismos antiguos[182] por lo que atañe a la distinción de los cuatro elementos en cuanto entidades «corpóreas», mientras que el amor y la discordia son de esa atenuada y fluida consistencia a la que pertenece la substancia anímica, aquella que comporta el mínimo grado de corporeidad concebible. Aristóteles afirma que Empédocles identifica el amor con el bien, y el

181. Burnet, *E. G. P.*², p. 283.

182. Por ejemplo, Simplicio, *Física*, 25, 21: τὰ μὲν σωματικὰ στοιχεῖα ποιεῖ τέτταρα, τὰς δὲ κυρίως ἀρχὰς . . . Φιλίαν καὶ Νεῖκος. Cf. Arist., *Met.*, A 5; Aecio, I, 3, 20.

amor es a la par un principio motor, puesto que une, y un principio material, pues es una parte de la mezcla.[183] Mover es la función del alma o de Dios; pero tanto el alma como Dios no pueden concebirse si no es como las formas materiales más finas.

Así se introducen esos dos nuevos elementos para originar el movimiento, al que Parménides había excluido de lo real. El amor y la discordia son, por así decirlo, las dos fuerzas vitales que una vez animaron la materia pero que, en el presente, al haberse solidificado ésta en forma de átomos impenetrables, han quedado al margen de ella para ser concebidas como fluidos móviles y sutiles. Así se dice que la discordia «discurre» por todos los miembros del universo y que «una suave e inmortal corriente de puro amor» se apresura a ocupar los lugares que va dejando libres.[184] No podremos, pues, sorprendernos ante la afirmación aristotélica[185] de que el amor del que habla Empédocles es el substrato del uno, en el mismo sentido en que el agua de Tales, el fuego de Heráclito y el aire de Anaxímenes lo eran. Para aquellos primeros filósofos, el elemento primordial seguía siendo algo vivo y, por tanto, automotor. Los fluidos del amor y de la discordia que Empédocles propone se hallan a mitad de camino entre esta concepción de una vida interna que mueve desde dentro a la materia de forma espontánea, y el movimiento puramente externo y desmaterializado de acuerdo con el cual, en el atomismo en auge, una partícula de materia movería a otra por causa únicamente de un choque mecánico y desde fuera. Así, en cuanto substancias anímicas vivientes y automotoras, la discordia y el amor de la teoría de Empédocles son similares a la *physis* que proponían los jonios.

El esquema de Empédocles acerca del ciclo de la existencia, en que los diferentes mundos vienen al ser para desaparecer después, es una adaptación de los estadios existenciales de los que habla Anaximandro que ya analizamos al comienzo (§ 2).[186] Si principiamos con la «esfera» o Reino del Amor, en el cual todos

183. *Met.*, λ 10, 1075 *b* 2.
184. Frag. 35, 12: ὅσσον δ' αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπῄει ἠπιόφρων Φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὁρμή.
185. *Met.*, β 1, 996 *a* 7.
186. De esta suerte, Aristóteles pone a la par el sistema de Anaximandro y el de Empédocles: *Física*, α 4, 187*a* 20: οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι,

los elementos están confundidos en una sola masa, es fácil reconocer ahí el «ilimitado» de Anaximandro en su estadio primero, antes de que comenzaran a distinguirse los contrarios. En el polo opuesto tenemos lo que él llamó Reino de la *Justicia*, cuando los cuatro elementos ya estaban del todo separados. En Empédocles, la discordia desempeña el papel de la Moira o Láquesis;[187] con la única diferencia de que la discordia ya no es una nebulosa personalidad mítica, cual el poder moral inherente en el ilimitado de Anaximandro, sino una substancia divina y fluida que cumple su función de manera mecánica.

En este punto surge una significativa diferencia entre los dos sistemas. Empédocles interpola la totalidad de nuestra existencia en el mundo entre el Reino del Amor y el Reino de la Discordia, ocupando así la mitad del círculo en que pasamos del cenit al nadir; y ésta queda compensada por la mitad contraria, en que el movimiento acaece de abajo arriba, desde el Reino de la Discordia hasta la esfera, con lo que, al reconquistar el amor el señorío que era suyo, originará la existencia de un mundo nuevo. En el esquema de Anaximandro, el Reino de la Justicia adviene inmediatamente después del estado primigenio de fusión y antes de la existencia de los seres individuales. La causa del nuevo trato que este esquema recibe en manos de Empédocles es clara. Para él, la discordia es un principio maligno, pues origina la separación, y ésta, a los ojos del místico, siempre es el mal, pues la unión es el bien. De ahí que el estado del mundo en que triunfa la discordia sea la más profunda sima del mal y no, cual era el caso de Anaximandro, el Reino de la Justicia. Así pues, de encajarla en la revolución de una rueda,[188] habrá de ocupar el punto más bajo, y la existencia de los mundos tendrá que caer en los dos hemiciclos comprendidos entre el mejor estado y el peor.

ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μείγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα. διαφέρουσι δ' ἀλλήλων τῷ τὸν μὲν (Emp.) περίοδον ποιεῖν τούτων, τὸν δ' (Anaxag.) ἅπαξ. . . .
187. De este modo, en la representación religiosa, la división del mundo entre los dioses se consideraba, unas veces, como el producto del *Hado* y el resultado de haberlo echado a suertes y, otras, como consecuencia de una *disputa* entre los dioses (ἔρις).
188. Cf. las últimas palabras de la cita de Aristóteles en la anterior nota 186, a pie de página.

122. Los hemisferios del día y de la noche

Si nos formamos una imagen visual del universo dividido en períodos, distinguiremos un círculo dividido en dos regiones por un diámetro horizontal. La parte superior está colmada de la luz que irradia de su polo, y la inferior, de la tiniebla que se hunde en la noche total, la cual se halla en el fondo. Esta imagen es precisamente la misma que en otro contexto nos brinda la doctrina física de los dos hemisferios del día y de la noche, los cuales se mueven alrededor de la Tierra en un círculo. El hemisferio diurno se compone de fuego; el hemisferio nocturno, de aire (el principio oscuro) mezclado con un poco de fuego.[189] El día y la noche están originados, o, mejor dicho, están compuestos por estos dos hemisferios; el Sol es tan sólo un reflejo del fuego diurno, proyectado en la bóveda cristalina, y así gira con la luz diurna que lo ha originado. Es evidente que esta teoría física es una correlación, en el espacio real, de la rueda de la luz y de la oscuridad que en la periodicidad del universo lo es también del nacer y del morir. De igual manera que los diseminados rayos del fuego o de la luz se conjuntan en un solo foco, llamado Sol, y desde allí vuelven a proyectarse, en el llamado «reflejo hacia atrás»[190] y a mezclarse con la tiniebla, así también en el cosmos la suave corriente del amor se conjunta en la unidad de la esfera para después, al mezclarse con la discordia, difundirse y esparcirse en el hemiciclo opuesto de la rueda de la existencia.

Al estudiar los papeles que el fuego y el aire desempeñan en la formación de nuestro mundo, vemos claramente que, de todos los elementos «corpóreos», el fuego es el más próximo al amor, y el aire, a la discordia. De esta suerte, al igual que el amor coyunda todas las cosas en una, así también al fuego, desafiando aquí la representación popular de éste,[191] se le asigna un poder solidificador. El firmamento (*οὐρανός*) es sólido y está compuesto de aire compacto, a la manera del hielo, por obra del fuego.[192]

189. Pseudo Plut., *Strom.* (*D. F. V.*², p. 158, 30).
190. ἀνταύγεια es el término técnico.
191. Arist., *De Gen. et Corr.*, 336α 3: ἐπειδὴ γὰρ πέφυκεν, ὥς φασιν, τὸ μὲν θερμὸν διακρίνειν, τὸ δὲ ψυχρὸν συνιστάναι.
192. Aecio, II, 11, 2: στερέμνιον εἶναι τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀερὸς συμπαγέντος ὑπὸ πυρὸς κρυσταλλοειδῶς. Cf. Aecio, II, 25, 15: E. ἀέρα συνεστραμμένον . . .

Esta sorprendente doctrina, según la cual el fuego congela, sólo puede entenderse recordando la íntima relación existente entre tal elemento y la fuerza atractiva del amor; y ello también explica la repetida afirmación aristotélica según la cual, aun cuando Empédocles propone cuatro elementos, de hecho los reduce a dos, contraponiendo el fuego a todos los demás y considerando la tierra, el agua y el aire como una sola *physis*.[193] Que el aire, de similar manera, sea el elemento más próximo a la discordia se sigue de la analogía entre los dos hemisferios del día (fuego) y la noche (aire con un poco de fuego) y de las dos mitades del ciclo del mundo que dominan el amor y la discordia. Así, nada hay en la doctrina de la igualdad de los elementos que nos vede colocarlos en esta serie: amor, fuego, agua y tierra, aire y discordia.

123. La esfera y el Reino del Amor

¿Podemos ahora representarnos de una manera clara ese proceso que acontece en ese mismo instante, al pasar nuestro mundo del Reino del Amor al Reino de la Discordia?[194]

El punto de partida es la esfera. Así habremos de concebir a los cuatro elementos corpóreos en completa fusión. Fuera de ellos hay la discordia, formando una envoltura situada «en los más lejanos confines del círculo» y por completo separada de los elementos.[195] ¿Dónde está el amor? Evidentemente, se encuentra difundido en igual proporción por todo el conjunto.[196] Si Em-

πεπηγότα ὑπὸ πυρὸς (τὴν σελήνην). «El fuego por lo general tiene poder solidificador» (Burnet, *E. G. P.*², p. 273). No parece acertada la identificación, debida a Plutarco, del fuego con *Neikos* y la del agua con *Philia* (*De prim. frig.*, 952 B). El firmamento es la cáscara del huevo (Aecio, II, 31, 4) cuya forma Empédocles atribuyó al cosmos, siguiendo aquí la tradición órfica.
193. *De Gen. et Corr.*, β 3, 330*b* 19 (*D. F. V.*², p. 159); *Met.*, A 4, 985 α 31.
194. Tengo por cierto que nuestro mundo cae, efectivamente, en ese hemiciclo y no en ningún otro. Véase Burnet, *E. G. P.*², p. 270.
195. En el fragmento 36, 9 se asevera este extremo con gran claridad.
196. Creo que éste es el sentido del fragmento 17, 19:

Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἁπάντῃ,
καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε.

Las palabras que se ponen en contraste δίχα τῶν y ἐν τοῖσιν son inútiles a menos que esos versos describan la esfera; y, de ser así, la descripción del amor

pédocles hubiera sido un perfecto atomista, habría considerado a la esfera como un compuesto de moléculas —de amor, de fuego, de agua, de tierra, de aire— del que la discordia habría estado ausente. Pero en su hipótesis real tendremos que pensar en porciones antes que en átomos; y así es menester recordar que el amor no es un elemento corpóreo, sino una substancia anímica que, en consecuencia, podrá concebirse como un continuo difundido por toda la masa, sin estar quebrado en partes discontinuas como los cuatro cuerpos primordiales. Y si suponemos por un momento que hay aquí una estructura molecular, entonces el amor no constituirá un quinto átomo, sino el alma que invade y unifica las cuatro porciones corpóreas. Al amor también se le llama *Armonía* y pertenece a la misma categoría de seres que el fuego-logos de Heráclito; se trata a la vez de un fluido y de un principio unificador que invade los elementos, al igual que el alma invade el cuerpo y lo mantiene unido. La esfera es el cuerpo de Dios, y el amor es el alma que lo invade y lo encarcela en los hierros de la armonía, al igual que la justicia encerraba la esfera de Parménides en unidad indisoluble.

> «No existe discordia ni lucha indecorosa entre sus miembros» (frag. 27). «Él era igual por todos los lados, y del todo ilimitado (*ἀπείρων*), una esfera redonda que se gozaba en su circular soledad» (frag. 28).

De este modo, el amor en la esfera es un ente del mismo orden que la armonía-alma de los pitagóricos, la cual se trataba, a la vez, de una razón matemática y de una substancia espiritual, una combinación de nociones cuya incongruencia mostró Platón y que dejaba perplejo a Aristóteles. Así, tras rechazar la concepción de que el alma pueda ser una «armonía» en cualquiera de los dos sentidos, o bien la *combinación* (*σύνθεσις*) o

como «igual en longitud y anchura» puede significar que se halla «difundido por toda la esfera»; respecto a los términos ἀτάλαντον ἁπάντηι (*der überall gleich wuchtige*, Diels) los entiendo así: la esfera envuelve a toda la masa en una capa que está «igualmente equilibrada en todo su derredor», o sea, que no es más densa en un espacio que en otro. De esta suerte, afirma Parménides de su estera que τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι (frag. 8, 44).

conadecuación de partes separadas, o bien la *proporción* (λόγος) de los componentes de una mezcla, Aristóteles pasa a decir que

> Es igualmente absurdo considerar al alma[197] como la «proporción de la mezcla» (λόγος τῆς μείξεως). Pues los elementos no están mezclados en igual proporción en la carne y en los huesos; de modo que de ello se seguiría que existen muchas almas, y éstas además en reparto por todo el cuerpo, si suponemos que todos los miembros están compuestos por los elementos variadamente entremezclados, y que la proporción (λόγος) que determina la mixtura es una armonía, es decir, alma. Y esto es una pregunta que bien la pudiéramos hacer a Empédocles, quien afirma que cada una de las partes queda determinada por una cierta proporción (λόγῳ).[198] Así, pues, ¿será acaso el alma esa proporción, o bien algo distinto que aparece en los miembros? Y, además, ¿es, por ventura, esa mezcla que el amor origina una mezcla hecha al azar o bien ideada en la proporción precisa?; y si se responde esto último, *¿es acaso el amor la proporción misma o bien algo diferente de ella?*[199]

La respuesta a esta última pregunta, respuesta que Aristóteles no ofrece, es que tal entidad sería, a la vez, una proporción o una armonía y también algo que el Estagirita, pero no Empédocles, consideraría como «diferente», una «substancia». Una vez más será el alma del grupo, la solidaridad del grupo concebida, como lo hace el primitivo, a guisa de un medio material.

Aún más, en *Las Purificaciones* se describe a Dios (o sea, al amor) como una «mente sacra (φρὴν ἱερή), inefable, que relampaguea por todo el ámbito de los seres con pensamientos veloces» (frag. 134) —palabras que nos muestran que Dios es, en ese respecto, idéntico al nous de Anaxágoras, y, cual el logos de Heráclito, también es la *ley* para todos (τὸ πάντων νόμιμον); la cual «abraza todas las cosas a través del aire prepotente y de la luz infinita del cielo» (frag. 135).

197. Es evidente que Aristóteles se refiere aquí al alma *individual*.
198. Arist., *De anima*, α 5, 410 α 1, ofrece la fórmula de Empédocles para el hueso, el cual se compone de dos partes de agua, dos de tierra y cuatro de fuego, ἁρμονίης κόλλῃσιν ἀρηρότα. En el tratado *De Part. Anim.*, α1, 642, 17, afirmará que esta proporción (λόγος) es la *esencia* (οὐσία) o *naturaleza* (φύσις) del hueso.
199. *De anima*, α4, 408 α13.

Este estado primigenio del mundo tiene su equivalente mítico en el poema *Las Purificaciones*, que narran el estadio primario del hombre como el Reino de Afrodita, la señora del Amor. En aquella edad no existía la discordia: «No tenían a Hares por Dios, ni a Cidemo, ni al soberano Zeus, ni a Cronos, ni a Poseidón, sino sólo a la Reina de Citere» (frag. 128). Sólo a ella se la adoraba, con ritos incontaminados por la mácula de la sangre y «todos los seres le eran gentiles y benéficos al hombre, los brutos así como las aves, y ardía así la llama de la concordia» (φιλοφροσύνη δὲ δεδήει, frag. 130).

124. La partición de la esfera y la caída del alma

¿Cómo concluyó aquel estado de bienaventuranza? Una vez más, nos encontramos con que aquí también la doctrina religiosa coincide con el sistema físico. La rueda del tiempo y la justicia no puede pararse; y, en su revolución, «en la plenitud del alternativo tiempo que dictó el ancho juramento, la discordia se alzó para hacer valer sus prerrogativas y se volvió poderosa en los miembros de Dios, y todos temblaron por turno».[200] Así, a medida que la discordia iba inundando esa masa procedente de todas direcciones, el amor se apresuraba a salir. Y, de este modo, los elementos corpóreos pasaron a sus propias regiones, y del encuentro y mezcla de todas estas corrientes surgen todos los seres individuales que vemos en el mundo. Los elementos «prevalecen por turno, al girar el círculo, y van a dar el uno en el otro, empequeñeciéndose o agrandándose al llegar su hora; pues ellos solos de verdad *son* (ἔστι), aunque al confundirse los unos con los otros *se conviertan* (γιγνόνται) en humanos y en todas las tribus de brutos» (frag. 26). Así sólo puede decirse que «se convierten» y no que posean una «vida perdurable» en el sentido de que «de lo múltiple va a dar a lo uno para dividirse allí y repetir el proceso»; y, sin embargo, «por cuanto que jamás cejan en este cambio universal, podemos afirmar que son para siempre inmutables en el círculo» (*ibid.*).

¿Es factible reconciliar esta doctrina acerca del devenir de las cosas materiales, como mezcla y separación de porciones de los elementos, con la creencia religiosa en un alma viajera e inmortal? Si la respuesta es negativa, entonces habremos de aceptar la opinión generalmente admitida, de que el sistema físico de Empédocles no cuadraba con su religión. Pero de seguido veremos que, en realidad, no existe incongruencia alguna entre ambos.

En efecto, Empédocles emplea, una vez en cada uno de los dos poemas, una curiosa expresión, que parece ser una referencia cruzada,[201] sugeridora de que la doctrina expuesta en *Las Purificaciones* puede ser interpretada en términos físicos. El momento asignado a la discordia, su «alternativo tiempo», en que ésta se alza para hacer valer sus privilegios, está «*marcado por un ancho juramento*» (πλατέος παρ' ἐλήλαται ὅρκου). Tras de lo que antes dijimos (§ 10) sobre el Éstigie, es fácil reconocer en este juramento al Gran Juramento de los dioses que aseguró sus privilegios en el *dasmós*, y entender que es llamado «ancho» porque sirve como barrera o frontera (*herkos*).[202] Esta ancha barrera es, en realidad, idéntica al envolvente caudal del *Neikos*, que rodeaba la esfera durante el Reino del Amor —o sea, aquel arroyo helado que hizo temblar los miembros del dios cuando comenzó a verterse en la masa, de igual manera que el Éstige paralizaba al dios a quien se le administraba el agua como castigo por el in-

200. Frag. 30: αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνιμμελέεσσιν ἐθρέφθη
ἐς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο,
ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρ' ἐλήλαται ὅρκου. . . .
Frag. 31: πάντα γὰρ ἑξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.
Así, Platón (*Rep.*, 545 D), al describir la caída de la forma perfecta de gobierno para dar en la timarquía, invoca a las musas con estos términos: ὅπως δὴ πρῶτον στάσις ἔμπεσε.

201. Véase el § 118.

202. El ἐλήλαται de Empédocles recuerda a Hesíodo, *Teogonía*, 726, τὸν (Τάρταρον) πέρι χάλκεον ἕρκος ἐλήλαται, el mismo contexto en que aparece la descripción del Éstige. El término que emplea para designar a los elementos (ῥιζώματα) aparece, usando la fórmula del Gran Juramento de los pitagóricos, en el *tetractys* (πηγὴν ἀενάου φύσιος ῥίζωμα τ' ἔχουσαν), con las palabras que siguen a las que acabamos de citar procedentes de la *Teogonía:* ἀμφὶ δέ μιν Νὺξ τριστοιχεὶ κέχυται περὶ δειρήν· αὐτὰρ ὕπερθεν γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης. (Cf. Olimpod., en Arist., *Meteor.*, 28*b* A: γῆς ἔλεγον (οἱ ἀρχαῖοι) πηγὰς ὥσπερ τινὰς ῥίζας.) Plutarco, *De Is. et Os.*, 381 F: ἡ δὲ καλουμένη τετρακτύς, τὰ ἓξ καὶ τριάκοντα, μέγιστος ἦν ὅρκος . . . καὶ κόσμος ὠνόμασται. En lo referente a la asociación de *Styx* y *Horcos* en la teogonía órfica con el río celeste u Océano, cf. Arist., *Met.*, A 3, 983*b* 27: εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους . . . καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως (como Thales) οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν· τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον· ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν.

cumplimiento de un voto «siempre que cualquier querella o *discordia* surgía entre los inmortales».[203] Neikos, el *daimon* de la discordia y la división, tiene como vehículo el río helado del Éstige. El encuentro de las corrientes opuestas de la discordia y el amor origina la formación de las entidades individuales.

Si ahora volvemos al famoso oráculo de la Necesidad en *Las Purificaciones,* hallaremos que ese eterno decreto de los dioses, «está sellado por anchos juramentos» —πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις (frag. 115. 2). El oráculo decreta el destierro del reino de los bienaventurados por un gran año de treinta mil estaciones de aquellos *daimones* que derramen sangre o incumplan sus juramentos.[204] El delito se describe también como un «emparejarse con la discordia» o «confiar en la discordia».[205] La caída del alma individual comporta de esta manera su separación de la unidad original de Dios, el principio del amor y la armonía y su transformación en un estado impuro, en que se mezcla y macula con el principio maligno de la discordia.

En un plano mítico, podemos considerar que la caída del hombre representa el tránsito de un estado primordial de inocencia a la dolorosa condición de su vida presente por obra de un pecado original. Este mito se ofrece en la descripción, contenida en *Las Purificaciones*, de la partición del Reino de Afrodita, que era la edad de oro antes de que el mal penetrase en la existencia de los mortales. Es harto claro que el derramamiento de sangre constituyó el pecado que ocasionó la caída del hombre, de igual forma que es a consecuencia del derramamiento de sangre como el oráculo de la Necesidad destierra al *daimon*. Así se nos dice que en aquellos días «el altar no hedía con la sangre pura del toro, pues ésta era la mayor abominación entre los hombres (μύσος μέγιστον), el consumir los sabrosos miembros tras haber

203. Hes., *Teog.*, 782: ὁππότ' ἔρις καὶ νεῖκος ἐν ἀθανάτοισιν ὄρηται.
204. Cf. Hesíodo, *Teog.*, 793:

ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολλείψας ἐπομόσσῃ
ἀθανάτων . . .
κεῖται νήυτμος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν.

Al culpable se le separa (ἀπομείρεται) de los dioses por el plazo de un gran año cuya duración es la de nueve años normales, y en el décimo se reúne (ἐπιμίσγεται) con ellos otra vez (801-4).
205. Frag. 115, 4 y 14:

<Νείκεϊ θ'> ὅς κ' ἐπίορκον ἁμαρτήσας (= ὁμαρτήσας) ἐπομόσσῃ . . .
Νείκει μαινομένῳ πίσυνος.

aniquilado la vida» (frag. 128).[206] El consumo de carne y el culto a los dioses de la discordia, Ares y Cidemo, se introdujeron al mismo tiempo (frag. 128) y señalaron la caída del hombre y el fin del Reino del Amor. La «ardiente llama de la concordia» (frag. 130) quedó extinta y el alma puso su confianza en la guerra.

La correspondencia exacta entre esta caída del alma y la teoría física de la partición de la esfera es ahora harto visible. Así, los arroyos de *Neikos* irrumpen en la esfera y la invaden, todos los elementos se combinan para originar formas mortales. Los cuatro elementos corpóreos son, evidentemente, los que componen los cuerpos; las dos substancias anímicas constituirán un alma caída o impura, en que una porción de amor, diseminada ahora como un fluido repartido en gotas, se mezcla con una de discordia. El principio de la división ha fragmentado aquel omnipresente Dios o alma de la esfera y estos fragmentos constituyen una pluralidad de *daimones,* compuesto cada uno de amor y discordia, o sea, del bien y del mal.[207] Tal *daimon* puede transitar de un cuerpo al otro y recorrer todos los elementos, que a su vez le «odian», pues ¿no contiene acaso una parte del abominado Éstige?[208] Así no hallará reposo hasta que no se purifique de tal principio maligno y el amor que en ella mora no quede libre de discordia una vez más y se conjunte de nuevo en la unidad de Dios. Ese día advendrá al fin de la existencia de nuestro mundo, cuando los elementos corpóreos se entreguen al gobierno de la discordia y el amor se desprenda de la masa para formar un continuo fluido que la envuelva, tal como Neikos había hecho en su polo opuesto.

206. Creemos incidentalmente discernir, tras la apasionada desaprobación de la inmolación y consumición de la carne, tras la condena de los sacrificios olímpicos, un rechazo de aquellos ritos báquicos primitivos que consistían en ingerir carne cruda (ὠμοφαγία), ritos que los curetes cretenses aún conservaban, si bien abominasen de comer carne en otras ocasiones.
207. De aquí la afirmación de Plutarco en *De anim. tranq.*, p. 474 B: μᾶλλον, ὡς Ἐμπεδοκλῆς, διτταί τινες ἕκαστον ἡμῶν γενόμενον παραλαμβάνουσι καὶ κατάρχονται μοῖραι καὶ δαίμονες, o sea, una buena y una mala, una porción de amor y una porción de discordia. Porfirio, *De abstin.*, III, 27: εἰ δὲ μή, ἀλλ' ἐντεῦθέν γε τὸ τῆς φύσεως ἡμῶν ἐλάττωμα, ἐντεῦθεν τὸ θρηνούμενον πρὸς τῶν παλαιῶν, ὡς 'τοίων ἔκ τ' ἐρίδων ἔκ τε νεικέων γενόμεσθα,' ὅτι τὸ θεῖον ἀκήρατον καὶ ἐν πᾶσιν ἀβλαβὲς σῴζειν οὐ δυνάμεθα.
208. Frag. 115, 12: ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες. Cf. *Ps. Phokylidea*, 15:

μηδ' ἐπιορκήσῃς μήτ' ἀγνὼς μήτε ἑκοντί·
ψεύδορκον στυγέει θεὸς ἄμβροτος ὅστις ὀμόσσῃ.

La afirmación aristotélica de que Empédocles concibe el alma individual como un compuesto de *todos* los elementos —«pues con tierra vemos la tierra, etc.»— no es incongruente con el supuesto que hemos formulado, de que la parte *inmortal* del alma está constituida únicamente por amor y discordia. Asimismo es menester recordar que el Estagirita parece concebir el alma que Empédocles defiende como la «proporción (λόγος) de la mezcla», o el principio armónico que, por un tiempo, mantiene unido el cuerpo. En cualquier caso, es seguro que los elementos corpóreos incluidos en la naturaleza del alma por el período de cada encarnación perecerán en el mismo cuerpo. Pues éstos son los que componen su parte mortal, y forman esos poderes de percepción sensorial con los que el alma percibe los elementos corpóreos (pero no el amor y la discordia) mientras habita determinado cuerpo. La individualidad, no reside en ellos, sino en las mezcladas porciones de amor y discordia que permanecen combinadas mientras el alma sigue siendo impura, y que emigran después a cuerpos diferentes.

Que no existe contradicción o dificultad en considerar los sentidos como cosas corpóreas y mortales, mientras que la otra parte del alma se estima invisible e inmortal, resulta evidente por el *Fedón* platónico,[209] en que Sócrates expone —por cierto, en términos muy exactos— esta doctrina órfico-pitagórica del alma y del cuerpo, y establece una clara distinción entre las facultades superiores e inmortales, que conocen cosas no vistas, y los sentidos y deseos que pertenecen al cuerpo y que perecerán con él. Para Empédocles la carne no es sino «vestidura prestada», y los sentidos le pertenecen.[210] Aquello de lo que ella es vestidura será lo que sobreviva y pase a formas diferentes, al igual que un tejedor usa y desgasta muchos vestidos.[211]

Al concebir el alma como una razón aritmética (λόγος), o proporción de números, resulta fácil interpretar su mezcla de amor y discordia en términos pitagóricos. Así, una razón aritmética, una armonía, es un complejo al que mantiene unido un prin-

209. 63 B y ss., primordialmente 65C-66A.
210. Frag. 126: σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι.
211. Es el símil que emplea Cebes en el *Fedón*, 87 C (Cf. Burnet, *ad loc.*, quien pone en relación tal imagen con el χιτών órfico). Cabe destacar la analogía entre el alma de Empédocles y tal como la concibe el taoísmo chino (véase el § 57). Ambos sistemas se basan en las mismas ideas fundamentales.

cipio de unidad. En la medida en que es una, está unida por el amor, en cuanto es compleja contiene en sí el principio de pluralidad, de división, de desunión, de discordia. En efecto, como dice Heráclito:

> Las combinaciones son totalidades y no totalidades, están conjuntadas y están desunidas, son consonantes y son disonantes, son unidad que brota de la multiplicidad y son multiplicidad que brota de la unidad.[212]

125. La congruencia de Empédocles

Resulta, en consecuencia, obvio que no hay mayor incongruencia en las doctrinas de Empédocles que la inherente a la concepción, heredada de la tradición pitagórica, de que el alma es, a la vez, una «armonía» o razón aritmética, y una substancia fluida. Esta inconsecuencia o, por mejor decir, carencia de distinción, no hace que el poema religioso y el científico discrepen, pues subyace igualmente en ambos. Las dos obras exponen una doctrina religiosa, y su expresión en términos físicos, que estimamos extraordinariamente ingeniosos y felices. Confiamos asimismo haber dejado patente que el sistema físico de Empédocles es simplemente la cosmología de Anaximandro con aquellas modificaciones que las doctrinas religiosas de aquél imponían, conjuntadas a la nueva noción de los elementos como «cosas», que él había tomado de Parménides y esgrimido contra su autor. Así, establecida esa noción, apenas nos parece aventurado afirmar que un crítico sagaz, con suficiente conocimiento de la tradición mística, y que sólo poseyera *Las Purificaciones* como único texto para considerar, no pudiera haber deducido los cambios que Empédocles habría introducido en el esquema de Anaximandro y reconstruido todos los supuestos principales del nuevo sistema. Al afirmar esto puede comprenderse cuán lejos estamos de admitir la opinión de que «a lo largo de todo este período parece haberse abierto una sima entre las creencias religiosas de los hombres —si es que abrigaban alguna— y sus concepciones cosmoló-

212. Frag. 59: συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

gicas». Cuando leemos a Empédocles nos persuadimos de que éste pone de manifiesto, de forma absolutamente meridiana, la opinión opuesta, la de que las nociones cosmológicas de los hombres estaban casi enteramente dictadas por sus convicciones religiosas y, deducidas de ellas.

Empédocles es, pues, abiertamente dualista y, en consecuencia, resulta molesto a aquellos otros filósofos que, como Aristóteles, imaginan que han obviado el dualismo merced a falacias tales como la «causa final», y que han escapado de la mitología al hacer de «Dios» el *Primum Mobile*. Así, el Estagirita se queja[213] de que Empédocles no explique la razón de esta mutación originadora de que la discordia recobre posesión de sus privilegios, sino que sólo afirme que «acaece así» (οὕτως πέφυκεν), y hable de la «plenitud del tiempo que el ancho juramento ha fijado», lo cual implica que el cambio era necesario, pero sin que se explique por qué. La única razón será la de que la rueda del tiempo, la justicia y el destino habrán de girar y tomar cada una su respectiva venganza. Si seguimos preguntando otro por qué, apenas podremos esperar respuesta. Ése es un oráculo de la Necesidad o Moira; y cuando hay autores modernos que repiten la queja peripatética, estimamos justo preguntarles, a nuestra vez, cómo se proponen explicar la presencia de la necesidad en el universo sin recurrir también a representaciones míticas. Defender un «dios» situado más allá de la necesidad o el destino —o sea, un Zeus que esté por encima de la Moira— significa tan sólo añadir otro piso a una torre de Babel cuya cima ya hemos perdido en las nubes. El dualista que se satisface con igualar Dios y sino como una pareja de equilibrados contrincantes es tan mitológico —o quizá menos— que ese otro; y, además, no se enzarza en las dificultades que acechan a todos los que se ven obligados a imaginar que un mundo medio bueno y medio perverso fue obra de una omnipotente y pura misericordia. Parece que los discípulos posteriores de Empédocles, a los que Platón ataca en sus *Leyes*,[214] coincidieron con la tradición científica para conservar así los cuatro elementos corpóreos del fuego, el aire, la tierra y el agua y abandonar las dos substancias anímicas del amor y la discordia. Así, sostenían que el universo surgió «por naturaleza y azar»

213. *Met.*, β 4, 1000 *b* 12.
214. 889 B y ss. Cf. *D. F. V.*², pp. 161, 48.

(φύσει καὶ τύχῃ), y no «por arte» o designio (τέχνῃ, διὰ νοῦν), a los que estimaban como cosas humanas. De suerte que afirmaban que los cuatro elementos constituían la *physis* y que el alma no era tan sólo un compuesto de ellos, algo por demás secundario.[215] En este aspecto, su posición era, pues, idéntica a la de los atomistas, y, en su sistema, el azar (τύχη) ocupa el lugar que la Moira había dejado vacío.

126. Platón: los diálogos socráticos y los diálogos místicos

El más grande y postrer intento por formular la fe mística en términos racionales se debe a Platón. Pero resulta imposible, en las postrimerías de este trabajo, hacer justicia al sistema platónico; por ello, sólo intentaremos indicar cómo está relacionado con las dos tendencias capitales que hemos hallado en la especulación de los helenos. Si por platonismo entendemos principalmente la teoría de las formas o «ideas», de seguro que lo adscribiremos a la tradición de los místicos. De esta manera, lo consideraremos como otro retoño del pitagorismo, otro intento por salir airoso allí donde Parménides había fracasado: armonizar ese Dios único que es bondad con un universo imperfecto y múltiple.

Se admite, por lo general, ahora que pueden distinguirse un grupo de diálogos de juventud, llamados comúnmente «socráticos», de otro grupo de madurez, en que las doctrinas características del orfismo y del pitagorismo aparecen expuestas por vez primera.[216] Típicos del grupo socrático son diálogos como la *Apología*, el *Laches*, el *Cármides* y otros menores, compuestos en los diez años que siguieron a la muerte de Sócrates (399 a. de C.). El grupo místico, anunciado ya por el *Gorgias*, incluye el *Menón*, el *Banquete*, el *Fedón*, la *República* y el *Fedro*. Se sostiene que el *Gorgias* fue compuesto poco antes o inmediatamente después del año 387 a. de C., o sea, el año en que Platón, a la

215. 891 C: πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα πρῶτα ἡγεῖσθαι τῶν πάντων εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὀνομάζειν ταῦτ' αὐτά, ψυχὴν δὲ ἐκ τούτων ὕστερον.
216. Para lo relativo a estos extremos, consúltese Hans Raeder, *Platons philosophische Entwickelung*, Leipzig, 1905.

edad de cuarenta años, fundó su escuela en el jardín de Academo. Antes de establecerse en Atenas, es seguro que Platón, el cual se había trasladado al extranjero tras la muerte de Sócrates, había vivido durante algún tiempo entre los socráticos de Megara[217] y que había visitado Sicilia, donde el pensamiento pitagórico había debido de sobrevivir a la dispersión de las primitivas comunidades. Contamos con todas las razones para creer que el cambio de tono y de doctrina que se verifica al pasar del grupo de diálogos socráticos al de los diálogos místicos está relacionado con aquel contacto con el pitagorismo, el cual constituía un tipo de filosofía que parece haber tenido escasa difusión en la Atenas del Platón juvenil. Aquí nos interesa destacar que la evolución intelectual de Platón obedece a la regla general que prevalece en toda la filosofía presocrática, la de que las concepciones referidas a la «naturaleza de las cosas» reflejan y están determinadas por creencias acerca de la naturaleza y destino del alma. La teoría de las ideas aparece en el preciso momento en que surgen las doctrinas acerca de la inmortalidad y divinidad del alma, y la argumentación íntegra del *Fedón* se reduce a sostener que si una doctrina es cierta también lo será la otra, que corren pareja suerte, en el éxito o el fracaso.[218] En consecuencia, poseemos un buen argumento, *prima facie*, para sostener que la teoría de las ideas se ha de interpretar desde el punto de vista místico, como inspirada por la misma concepción del mundo y de la vida que originó el sistema de Parménides y el de Empédocles.

El contraste entre los dos grupos de diálogos aparece claramente cuando se compara la *Apología* —la versión platónica del discurso que Sócrates pronunció en su juicio— con la primera parte del *Fedón*, la cual pretende registrar la última conversación de aquél con sus íntimos amigos. Tal comparación comporta un problema que se ha resuelto de variados modos. No obstante, antes de exponer nuestra propia solución, habremos de dar un

217. Hermodoro, *apud* Diog. L., II, 106, III, 6; consúltese la edición del *Fedón* a cargo de Burnet, Oxford, 1911, *Introd.* Me congratulo en concordar en términos generales con las opiniones expuestas en esa valiosa introducción, y con las posiciones similares reflejadas por A. E. Taylor en su obra *Varia Socratica*, I, Oxford, 1911. Tras profundas reflexiones he llegado a la conclusión de que el sistema de Platón es, en lo fundamental, pitagórico; y debo mucho a esos libros por lo que me han ayudado a formarme una opinión más clara.

218. 76 E: ἴση ἀνάγκη ταῦτά (τὰ εἴδη) τε εἶναι καὶ τὰς ἡμετέρας ψυχὰς πρὶν καὶ ἡμᾶς γεγονέναι, καὶ εἰ μὴ ταῦτα, οὐδὲ τάδε.

breve repaso a los hechos. Como premisa sólo precisamos establecer que es extremadamente difícil creer que Platón pudiera haber falsificado, de una manera esencial, lo que Sócrates dijo en ambas ocasiones.[219] Por un lado, sabemos que estuvo presente en el juicio; por otro, que tuvo numerosas ocasiones de aprender lo que había sucedido en la cárcel.

127. LA INMORTALIDAD EN LA «APOLOGÍA»

En la *Apología* hay dos pasajes en que Sócrates habla de la naturaleza y del significado del morir. En el primero (p. 29 A), afirma que tener miedo a la muerte equivale a considerarse sabio, cuando no se es, puesto que significa suponer que se conoce lo que no se conoce. Nadie sabe siquiera si la muerte es el mayor de todos los bienes que puede disfrutar el hombre y, sin embargo, éste la teme como si supiera de cierto que es el mayor de los males. Aquí parece residir —si hemos de buscarla en parte alguna— la superioridad propia del saber socrático; no tener suficiente conocimiento de las cosas del Hades, no supone que lo tenga; pero sabe que es injusto obrar el mal y desobedecer a quien es mejor, sea Dios u hombre. Por tanto, teme más este mal que conoce que no aquel otro que posiblemente sea un bien.

En su discurso final antes de la condena (p. 40 C), afirma que hay sobradas esperanzas de que, en fin de cuentas, su sino sea lleno de venturas, pues la muerte ha de ser una de estas dos cosas: o bien es «como ser nada»,[220] y, por tanto, carece de toda conciencia; o bien puede ser, como dicen ciertas leyendas, un cambio o mudanza de albergue, un cambiar de sitio. Si efectivamente es como un dormir que ningún mal sueño turba, entonces es una gran ganancia; pues, ciertamente, son pocos los días y noches que pasamos en vigilia que resulten mejores y más placenteros que cuando dormimos sin soñar, y si, en el segundo caso, la muerte equivale a un viaje a otro país, y las leyendas que narran

219. Burnet y Taylor, *opp. citt.*, han destacado mucho este extremo. Sin embargo, me inclino a pensar que la libertad que Platón se permitió en el *Fedón* es mucho mayor que la que esos autores admitirían.

220. οἷον μηδὲν εἶναι. Esto no significa total aniquilación, pura no existencia, sino ser una sombra, una «nonada», algo que no cuenta, como cuando el héroe agonizante de la tragedia dice: οὐδέν εἰμ' ἐγώ.

que allí habitan todos los muertos son verídicas, entonces ¿qué bien puede existir que sea mayor? Supongamos que, en llegando al Hades, el hombre se desembaraza de esos que sientan plaza de jueces en este mundo y halla allí a los que lo son de verdad, a Minos, a Radamanto, a Eaco y a Triptólemo y a todos aquellos semidioses que probaron ser justos con su vida.[221] ¿Quién entonces no daría lo que poseyera por morar en compañía de Orfeo, de Museo, de Hesíodo y de Homero? Si eso es verdad, Sócrates moriría con gusto innumerables veces; pues allí encontraría a otros que también habían sido injustamente juzgados, como Palamedes y Áyax, y compararía su experiencia con la suya. Además, seguiría empleando su tiempo en el examen de las gentes para averiguar quién era sabio y quién no lo era, y quién se estimaba como tal y quién no lo hacía. Qué dichosa ventura el poder interrogar a Agamenón y Ulises, a Sísifo y a innumerables hombres y mujeres más. De cualquier forma, los muertos son así más felices que los vivos, pues, si todo cuanto se dice es cierto, ellos son inmortales y, por tanto, ¡no se les puede condenar a morir por practicar la dialéctica!

Apenas se puede negar que este pasaje, con su tono irónico, ofrece la impresión de que la actitud socrática era, en aquel estadio, agnóstica; mas hemos de recordar que posiblemente a Sócrates no le plugo exponer sus convicciones privadas ante tal audiencia y en tales momentos. Podemos aceptar la *Apología* como un documento fiel, sin concluir, no obstante, que la actitud por completo distinta ante la muerte que el Sócrates del *Fedón* expresa no sea, en lo principal, histórica.

128. LAS IDEAS Y LAS ALMAS EN EL «FEDÓN»

El escenario del *Fedón* corresponde al de la comunidad pitagórica de Fliunte,[222] y los principales interlocutores, los tebanos Simmias y Cebes, son a la vez socráticos y discípulos de Filolao, pitagórico establecido en Tebas. Sócrates afirma[223] ahora que

221. Se ha señalado que estos semidioses pueden ser simplemente jueces de los muertos por ser ellos excepcionalmente justos, sin que entrañe la idea de un «juicio final» de las almas o de una distribución de premios y castigos.
222. Para más detalles, véanse las ediciones de Ferrai y de Burnet.
223. *Fedón*, 63 B.

muere de buen grado, porque piensa que irá a vivir en compañía de dioses bondadosos y justos y que quizá también encuentre allí a otros muertos que serán mejores que los hombres que moran en la Tierra.

De esto último no puede estar seguro, pero de que se presentará a la presencia de dioses que son amos justos lo está en la medida que tales extremos lo permiten. Abriga sobrada esperanza de que la muerte no es la nada y de que, como sostienen las leyendas antiguas, aquélla resulta mucho más clemente para los buenos que para los malvados.

Parece que Platón tiene interés en hacer notar aquí que el discurso que esa afirmación encabeza es, en algún sentido, una retractación de la *Apología*.[224] Así contiene una exposición de la concepción pitagórica de la vida, que ya conocemos. Además, Platón indica que ha de tomarse como una profesión de fe —algo en cuya verdad se cree honradamente en sus líneas generales— antes que como una teoría que por entonces ya haya podido ser bien fundamentada con argumentos. Así, se tratará de un *mythos* y no de un *logos*.[225]

El famoso razonamiento del *Fedón* es demasiado conocido para repetirlo aquí; en el presente punto nos interesa primordialmente la analogía que en él se establece entre las verdaderas «naturalezas» o ideas y el alma. El alma pensante e inmortal, la única que conoce la realidad, se distingue claramente del cuerpo, con el cual se asocian las facultades inferiores del sentimiento, el deseo y la emoción. La muerte es la perfecta liberación de esa alma de la impureza y contagio de esta naturaleza inferior; así filosofar es un ensayo del morir, en que el alma se retira a solas consigo misma y se sacude, en la medida que puede, los sentidos y apetitos del cuerpo, para comulgar con aquellas exis-

224. Comienza, 63 B, con las palabras *φέρε δὴ πειραθῶ πιθανώτερον πρὸς ὑμᾶς ἀπολογήσασθαι ἢ πρὸς τοὺς δικαστάς*, y concluye, 69 E, de esta forma: *εἴ τι οὖν ὑμῖν πιθανώτερός εἰμι ἐν τῇ ἀπολογίᾳ ἢ τοῖς Ἀθηναίων δικασταῖς, εὖ ἂν ἔχοι.*
225. Ésta es, a mi juicio, una parte del significado del pasaje (60 D) acerca del sueño en que se ha incitado a Sócrates a «cultivar la música» (*μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου*). Hasta entonces Sócrates ha utilizado el término «música» para designar a la filosofía, esto es, a su propia dialéctica racionalizadora; pero ahora piensa que ese vocablo puede significar literalmente «música», o sea, fábulas y no *logoi*. Así, como él no es *μυθολογικός*, tomará en préstamo las fábulas de Esopo y las pondrá en verso (61 B). En el 61 E describe el pasaje que sigue como *μυθολογεῖν*. Cf. 70 B, *διαμυθολογῶμεν*.

tencias invisibles y carentes de pasiones, cual la justicia, la belleza, la bondad y todas las demás.

Así, pues, la concepción motora en esta nueva *Apología* es la conocida contraposición entre los dos mundos. Existe un universo suprasensible al que el alma «por sí misma» y los objetos del verdadero conocimiento pertenecen y hay también el mundo sensible del cuerpo y de los seres, que es factible ver y tocar. El mundo del cuerpo es una prisión o una tumba; el otro mundo, el del alma y el de las ideas, constituye el reino de la vida y realidad verdaderas, donde reside todo lo que tiene valor.

En el curso de la argumentación que sigue, resulta aún más evidente que las almas y las ideas son seres de la misma índole. Los primeros dos argumentos están encaminados a persuadir al lector que el alma existe antes del nacimiento y después de la muerte y que, antes de que viniera a este mundo, no sólo ya existía, sino que, además, tenía conciencia de ello. El tercer argumento intenta destruir el temor que abriga Cebes ante la posibilidad de que el alma —a la cual, como otros helenos, concibe como una substancia extensa y gaseosa— se disipe como el humo al abandonar el cuerpo. El argumento al que aludimos (p. 77 ss.) puede resumirse así:

Preguntémonos qué clase de objetos pueden sufrir disolución y qué clase no es susceptible de ello; y a cuál de las dos clases pertenece el alma. Sólo lo que es compuesto, o consta de partes que han sido previamente conjuntadas (*τὸ συντεθὲν καὶ σύνθετον ὄν*), puede ser disuelto; y no es probable que los objetos inmutables como las ideas sean compuestos y, por ende, disolubles, mientras que los seres individuales, que pertenecen a los grupos cuyo nombre llevan, están siempre cambiando y pereciendo.

Dicho esto, dividamos a los entes en dos clases: lo invisible, que jamás cambia, y lo visible, que existe en perpetua mutación. El cuerpo es más «afín» (*συγγενής*) a lo visible; el alma, a lo invisible. El alma es invisible; la percepción de los objetos de los sentidos, a través de las facultades del cuerpo, la distrae y obnubila; mientras que, cuando se encierra en sí misma, halla reposo en la contemplación de esos objetos eternos, puros e inmortales con los que es afín. Además, el alma gobierna el cuerpo; y gobernar es función de lo divino. De aquí que pueda esperarse que el alma sea enteramente indisoluble, «o casi así»; pues incluso el cuerpo se mantiene unido por largo tiempo y algunas de sus partes son «prácticamente inmortales». Es seguro, pues, que el alma, esa cosa invisible que se eleva pura hasta Dios, bondadoso y justo, no puede disolverse; pero, si abandona el cuerpo libre del contagio de éste, entonces alcanza «lo que es como sí misma, o sea, lo divino, lo inmortal, lo sapiente» y se convierte, en el sentido místico, en *eudaimon*.

129. La conversión de Platón al pitagorismo

¿Cómo hemos de explicarnos el evidente cambio de concepción que manifiestan el *Fedón* respecto a la *Apología*? Los profesores Burnet y Taylor han aportado razones suficientes para creer que ambos diálogos son, en lo esencial, históricos; y, por nuestra parte, ya hemos hecho notar que no es difícil suponer que Sócrates se hubiere expresado de diferentes maneras en el juicio, ante sus jueces, y en la cárcel, entre sus íntimos. Esta argumentación nos lleva así a concluir que Sócrates estaba mucho más versado en las ideas pitagóricas que lo que generalmente se ha supuesto; si bien es menester destacar que Sócrates no considera definitivo ninguno de los argumentos positivos que se esgrimen en la primera parte del *Fedón*, salvo el relativo a la *anamnesis*, o sea, que todo conocimiento verdadero es tan sólo remembranza, en esta vida, de aquel otro conocimiento de las ideas que el alma había adquirido en el mundo del más allá.[226]

El problema, pues, que aún hemos de resolver es si Sócrates realmente se expresó de aquella manera y expuso la concepción mística de la inmortalidad como ligada a la teoría de las ideas, ¿por qué no aparece ni rastro de tal asociación doctrinal en los primeros diálogos socráticos? Dicho de otro modo: si Platón, en realidad, aprendió todo aquello del mismo Sócrates, ¿cómo es posible que no mencione nada similar en el *Cármides*, el *Lachés* y los restantes diálogos de juventud?

Nos parece que la respuesta más plausible que podemos ofre-

226. Véase *Fedón*, 90 E y ss., donde Sócrates admite que ha estado discutiendo como alguien que tuviera interés en alcanzar esa conclusión, y no de forma desapasionada; asimismo, 91 E, donde se afirma que sólo el argumento de la *anamnesis* es válido.

cer a esta pregunta es la de que, en realidad, Platón no adquirió aquel bagaje doctrinal de Sócrates, sino de sus amigos pitagóricos tras la muerte de aquél. El profesor Burnet señala que, si bien es seguro que ya desde su infancia Platón conoció a Sócrates y le oyó hablar, no tenemos, sin embargo, fundamento alguno para suponer que él, personalmente, perteneciese al círculo privado de socráticos.[227] Es muy posible que en su juventud sus principales intereses se centrasen en la sumamente apasionante política de aquella agitada edad; y puede ser que sólo fuese el lado racionalizador, dialéctico, de Sócrates el que conociera. Supongamos que esto fuera así y que tras la muerte de Sócrates, a la edad de veintiocho años, Platón se impusiera la tarea de defender la memoria de aquél contra la acusación de haber corrompido a la juventud de Atenas, describiendo el tipo de conversaciones de las que había sido testigo en gimnasios y pórticos. El tema de estos primeros diálogos es la definición de la virtud, o de virtudes determinadas como la templanza y el valor; la tesis que ilustran es la doctrina socrática de que la virtud es conocimiento. Conocer significa tener conciencia clara, esto es, tanto el autoconocimiento que refuta la falsa vanagloria de la sabiduría, como el intento de concebir de manera meridiana y aislar en la definición el *significado* de un término como justicia en cuanto diferente de la pluralidad de cosas que también reciben ese nombre. En esos primeros diálogos no hay ni siquiera una insinuación de que tal «significado» (λόγος) o «forma» (εἶδος) se considere como un ente substancial y existente, o como más real que las cosas que se nombran como él, o como, en algún sentido, la causa de su existencia. Es probable que Platón, en aquel período inicial, lo concibiera como un ente insubstancial o secundario, como el *eidolon* o fantasma de los atomistas; y que, como otros griegos, imaginase que el alma era un fantasma de igual índole, similar a una sombra. La actitud manifiestamente agnóstica que Sócrates adopta en la *Apología* bien puede representar las propias concepciones platónicas de aquel momento, y todo lo que él sabía por aquel entonces acerca de las creencias de Sócrates.

Consideremos ahora el efecto que, en la evolución intelectual de Platón, hubo de suponer el entrar en contacto, pocos años después de la muerte de Sócrates, con aquellos amigos místicos del círculo íntimo de éste que se habían identificado con un lado distinto del pensamiento del maestro. Hasta entonces, el conocimiento que Platón poseía sobre los místicos era escaso, pues no existían comunidades pitagóricas en Atenas y el orfismo florecía allí sólo en esa forma decadente que le inspiró el desprecio tan liberalmente expresado en la *República*. Posiblemente transcurriera cierto tiempo hasta que Platón asimilara por completo las nuevas concepciones de Sócrates que ahora se le ofrecían. Tal vez se convirtió en el momento en que se le ocurrió la idea de que aquellas «formas» o «significados» que había buscado Sócrates, no eran espectros insubstanciales sino las mismísimas naturalezas vivas y almas animadoras de sus respectivos grupos, cuando vio en ellas los mediadores que ocuparían el lugar de los «números» pitagóricos y colmarían otra vez ese vacío que Parménides había dejado abierto entre el inmutable uno y el pluriforme mundo sensorial. Sería muy humano y natural que la iluminación repentina y tremenda causada por tal idea hubiera marcado la crisis que representa su conversión a la mística, y hubiese comportado, además, la convicción de que precisamente ésa había sido la meta de la indagación socrática. Así, su primer deber será el de escribir diálogos como el *Banquete* o el *Fedón*, en que Sócrates figura como el exponente de esa nueva teoría.[228]

227. Burnet, *Fedón*, 1911, Introd., p. XXVI.

130. LAS IDEAS COMO SUBSTANCIAS ANÍMICAS

La concepción de que las almas sean semejantes a la idea y las ideas a las almas, resulta a nuestros ojos extraña y paradójica. Nos parece que un alma y un concepto como el de la belleza o la igualdad tienen poco en común. De aquí que estemos inclinados a pensar, de manera inmediata, que tal distinción le resultaba igualmente obvia a Platón y, a partir de tal supuesto, lo interpretaremos como si fuese un descubridor de analogías entre dos clases de cosas sumamente diversas. Y ello es precisamente lo contrario de lo que había de ser nuestro cometido. La tarea de Platón no

228. No pretendo ofrecer la impresión de sostener que Sócrates fue un órfico o un pitagórico. Sólo estoy sugiriendo que Platón, con la ayuda de sus amigos místicos, pudo haber leído retrospectivamente su nuevo pitagorismo en el pensamiento de Sócrates.

estribaba en hallar similitudes, sino en distinguir dos clases de realidad suprasensible que, al principio, se habían quedado por entero o prácticamente indiferenciadas. Así, sólo precisamos recordar el hecho de que su contemporáneo Demócrito explicaba la percepción visual merced a la entrada de «imágenes (εἴδωλα) que fluyen desprendiéndose (ἀπορρέοντα) de los objetos vistos, que son de forma similar (ὁμοιόμορφα) a la de ellos y que afectan el ojo».[229] Parece ser que Demócrito llamó a esas imágenes *deikela* «semejanzas» o «apariencias»,[230] que tan sólo eran fantasmas o espectros anímicos que, de acuerdo con los postulados del atomismo, habían sido reducidos a diáfanos tejidos atómicos. En aquel estadio del pensamiento aún podían asignárseles, tanto a imágenes como a conceptos, aquellas propiedades que conferimos a los fantasmas o las almas: realidad objetiva, existencia en el tiempo, extensión y ubicación en el espacio e incluso propiedades corpóreas, como la resistencia. La tarea filosófica consistía en dejar a los conceptos libres de estas propiedades anímicas. Así, Platón aún concibe a las ideas como substancias de esa índole y les asigna las mismas propiedades que ahora adscribimos a las almas, que ambas son inmutables, uniformes (μονοειδῆ), incompuestas, inmortales y divinas.

131. Los dos grados de existencia suprasensible

Además, en el presente estadio, Platón parece reconocer dos grados de existencia suprasensible: *a*) *pura*, sin mezcla corporal, y *b*) *impura* o con mezcla corporal. Y esto no es todo: parece pensar que tanto las ideas como las almas pueden pertenecer a ambas categorías.

a) El alma puede retirarse «en sí misma»(αὐτὴ καθ' αὑτήν), y recogerse de este modo a lo que es puro, siempre existente, inmortal e inmutable, y morar por siempre con ello, puesto

229. Alex. en Arist., *De Sensu*, p. 56. Beare, *Greek Theories of Elem. Cognition*, p. 30.

230. Hesich.: δίκηλον—φάσμα, ὄψις, εἴδωλον, μίμημα. Cic., *Ad. Fam.*, XV, 16, 1: «*quae ille Gargettius et iam ante Democritus* εἴδωλα, *hic* (Catius Insuber, el epicúreo) spectra *nominat*». Para el uso del término δίκηλον en la religión, consúltese M. P. Nilsson, *Der Ursprung der Tragödie, Neue Jahrbücher* (1911), vol. XXVII, p. 692.

que le es afín (συγγενής).[231] Estar retirada al mundo invisible comporta una purificación del alma de sus afectos corporales e inferiores. La liberación completa de estos últimos no puede lograrse hasta la muerte, cuando el alma se separa del cuerpo, y entonces sólo si se ha purificado durante el vivir mediante la búsqueda de la sabiduría.

b) En lo que dura esta vida mortal, e incluso tras la muerte, la substancia anímica puede quedar contagiada e invadida por la corpórea.[232] En la vida la maculan los deseos y las pasiones y, tras la muerte, si no ha partido pura, seguirá siendo un aspecto visible, «vagabundo por entre sepulcros y tumbas, donde ciertos indefinidos fantasmas del ánima se ven y que son los *eidola* de aquellas almas que no ha liberado la pureza, sino que participan de lo visible y, por tanto, son vistas».[233] Así, una y otra vez nos encontraremos con que Platón califica a la substancia del alma con términos tales como «maculada», «mezclada», «invadida» por la substancia corpórea. La posibilidad de que permanezca en tal impuro estado incluso tras la muerte es condición necesaria para explicar la reencarnación; pues, de haber escapado pura, «sin arrastrar consigo nada del cuerpo», entonces no existiría ninguna razón para que no pudiere volver a caer en otra forma mortal.[234] Así el lenguaje en que está compuesta esa parte del *Fedón* describe, sin dejar lugar a dudas, la substancia anímica en cuanto espacialmente extensa y capaz de, literalmente,

231. *Fedón*, 79 D.

232. *Fedón*, 67 A: μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα (infectado) τῆς τούτου (τοῦ σώματος) φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύωμεν. 66 B: ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοιούτου κακοῦ. 80 E: ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάττηται, μηδὲν τοῦ σώματος συνεφέλκουσα, ἅτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἑκοῦσα εἶναι. 81 B: μεμιασμένη καὶ ἀκάθαρτος τοῦ σώματος. 81 C: διειλημμένη (dilatado, impregnado) ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς.

233. *Fedón*, 81 D. Compárese con mi interpretación de la doctrina de Empédocles respecto al alma, la cual estaría formada por una parte inmortal, compuesta del buen principio (amor) pero mancillada durante el ciclo de las reencarnaciones con una mezcla del principio del mal (la discordia), y de una parte mortal (los sentidos), constituidos por los cuatro elementos corpóreos (§ 124).

234. *Fedón*, 81 C. El alma que está «invadida por lo corpóreo» y que, merced al continuado comercio (συνουσία) con éste *ha conjuntado el elemento corpóreo a su propia naturaleza o substancia* (ἐνεποίησε σύμφυτον), es pesada y cae al mundo visible, en virtud de esa adición corpórea, la cual es ἐμβριθές, βαρύ, γεῶδες, ὁρατόν. De aquí que, en el *Fedro*, 248, el alma liberada del cuerpo retenga las dos «partes» inferiores, simbolizadas por los dos caballos del carruaje, y que sea por ellos arrastrada otra vez a tierra. No cabría, sin embargo, esperar estricta congruencia en este tipo de representaciones.

mezclarse con elementos corpóreos. De este modo se empleará todo vocablo que cuadre a tal concepción y en parte alguna aparece la más leve insinuación de que se estén haciendo uso de metáforas. Por tanto, considerar ese lenguaje en tal sentido es arbitrario y carece de todo fundamento.

En la descripción de las ideas, la lengua usada es muy similas. Éstas también pueden existir en pureza trascendental o bien como encarnadas, o sea, «presentes» en los seres que conforman. En el segundo caso, serán lo que nosotros llamaríamos «ejemplificaciones» de la idea, o sea, los ejemplos de, valga el caso, la belleza que de algún modo resultan «comunicados» a las cosas bellas en el mundo sensorial.[235]

a) De igual manera que cuando se dice del alma que está «retirada en sí misma» (*αὐτὴ καθ' αὑτήν*), o sea, firme, inmutable, divina e inmortal, así también leemos en el *Banquete* que cuando la idea está «retirada en sí» (*αὐτὸ καθ' αὑτὸ*) y libre de materia, se le llama uniforme, impoluta, pura, divina.[236] La conclusión de la argumentación recogida en el *Fedón* (80 D) establece que el alma ha de ser muy semejante a la idea divina que es inteligible, disoluble e inmutable; mientras que el cuerpo es como todo lo humano: mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y perpetuamente cambiante.

b) La idea inmanente, por otro lado, se describe en términos idénticos a los usados para hablar del alma encarnada, a la que han invadido substancias terrenales. Así, de igual modo que el alma «se colma por obra del cuerpo de pasiones y apetitos, y temores, y toda suerte de fantasmas y deyección», así también la idea, al mantener comercio con su encarnación visible, se «contagia con la carne del hombre y se mancha con todo tipo de basura mortal».[237]

235. *Eutidemo*, 300 E: La multitud de cosas bellas es distinta de la belleza en sí (*αὐτὸ τὸ καλόν*), si bien haya (*πάρεστι*) cierta belleza (*κάλλος τι*) en cada una de ellas. *Fedón*, 100 D: *οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ* (una cosa hermosa) *καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη.* A lo largo de toda la argumentación final, el ejemplo de la idea *en nosotros* (*e.g. τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος*, 102 D) se distingue de alguna manera de la idea en sí (*αὐτὸ τὸ Μέγεθος*), la cual lo es *en naturaleza* (*ἐν τῇ φύσει*).

236. *Banquete*, 211: *μονοειδές, εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμικτον, θεῖον.* Véase todo el contexto.

237. *Fedón*, 66 C: (el alma) *ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπίμπλησιν ἡμᾶς πολλῆς* (*τὸ σῶμα*). *Banquete*, 211 E: (idea) *ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς.*

Esta comparación nos muestra, pues, que el proceso de diferenciación entre los conceptos y las almas no había ido muy lejos en su concepción platónica. Así estamos persuadidos de que, tanto en el período socrático, el de juventud, como en los diálogos místicos de madurez, ideas y almas son entes de la misma clase, o apenas distinguibles; y que, precisamente por esa razón, su concepción de la naturaleza de las ideas hubo de cambiar simultáneamente a su concepción de la naturaleza del alma; o sea, con su conversión al pitagorismo. El *Fedón* anuncia que esta conversión ya estaba perfectamente consumada.

Así, pues, de acuerdo con esta nueva concepción de la constitución de la realidad, la «naturaleza de las cosas»[238] se encuentra en esas ideas suprasensibles, de las que, cada una, es el centro y alma animadora de una clase de objetos del mundo de los sentidos.

132. LA IDEA COMO «DAIMON» Y EL CARÁCTER DE LA «PARTICIPACIÓN»

Hemos visto en el *Fedón* que las «formas» o «ideas» platónicas se presentan como objetos de la misma clase que las almas. Sin embargo, es menester hacer notar que las ideas no son almas individuales, sino almas de grupos, o de clases de cosas que se llaman como ellas. De hecho descienden de entidades del mismo orden que los *daimones* que hemos descrito en el capítulo III, espíritus impersonales de los grupos humanos o de las regiones de la naturaleza.[239] La justicia, por ejemplo, es esa única alma-idea

238. *φύσις* en Platón significa el mundo de las ideas; cf. *Rep.*, 597 A: (*ἡ κλίνη*) *ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα*, creada por Dios, es idéntica a *τὸ εἶδος ὃ δή φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη*. *Fedón*, 103 B: *τὸ ἐν τῇ φύσει* (*ἐναντίον*) en contraste con *τὸ ἐν ἡμῖν*. *Parmén.*, 132 B: *τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει.*

239. Véase la descripción que ofrece Platón del gobierno de los *daimones* en la edad de Cronos (§ 15), en la cual cada *daimon* presidía una clase de seres. La cercana analogía entre las ideas de Platón y las especies-deidades de las que Tylor, *Primit. Culture* (1903), vol. II, p. 243, nos brinda ejemplos, ya se ha señalado hace tiempo, referida principalmente al finés *haltiat*: «todo objeto natural tiene su "haltia", deidad o genio guardián, el cual es un ser que fue su creador y que desde entonces quedó vinculado a él. No obstante, estas deidades o genios no están encadenados a cada objeto transitorio e individual, sino que constituyen entidades personales y libres, dotadas de movimiento, cuerpo, forma y alma. Su existencia no depende, en modo alguno, de la existencia de los objetos indi-

que, de alguna manera, comparten todos los hombres y las cosas justas. Ahora bien, ¿cómo hay que concebir tal relación? ¿Cómo puede una forma o naturaleza estar presente en una pluralidad de cosas, y aun así conservar su unidad? He ahí el debatidísimo problema de la «participación» (**μέθεξις**), que Platón nunca consiguió resolver de manera que le satisfaciera.

Se entenderá en qué consiste el problema y de dónde procede su insolubilidad cuando se comprende que esa relación denominada «participación» (*methexis*) es, ya desde el comienzo, una relación mística, no racional, que desafía, por tanto, un análisis de esta clase. Así, la idea es el alma de un grupo y se relaciona con él de la manera como un dios-*daimon*, cual Dioniso, lo hace con el grupo de sus adoradores, con su *thiasos*. Los devotos de Dioniso creían que, cuando celebraban sus ritos orgiásticos, su dios penetraba en todos y cada uno de ellos, con lo cual éstos pasaban a ser *entheoi*; los fieles «participaban» de esa única naturaleza divina, la cual se les «comunicaba» a todos y estaba así «presente» en cada uno. De este modo hemos de interpretar esos tres vocablos —*methexis*, *parousia* y *koinonia*— con que Platón intenta describir la relación existente entre la idea y su grupo. Aún existe otro término —*mimesis*— que posee idéntico significado. *Mimesis* no es «imitación» en el sentido de una semejanza externa: no hay «parecido», en tal sentido, entre la idea «hombre» y un ser humano, y Platón jamás llegó a suponer que lo hubiese. *Mimesis* posee el antiguo sentido de «encarnación» o «representación»: es como la relación existente entre un actor y el personaje cuyo papel está representando, sólo que aquí se trata, esencialmente, de una relación establecida entre un *grupo* y una unidad. Una ilustración aún

viduales, pues, aunque no haya objeto alguno en la naturaleza que carezca de su deidad guardiana, ésta se extiende a la totalidad de la raza o de la especie. De seguro que este fresno, esa piedra, aquella casa poseen su particular "haltia", aunque esos mismos "haltiat" se ocupen de los demás fresnos, piedras o casas, cuyas individualidades pueden perecer, si bien sus genios protectores siguen viviendo en la especie» (p. 245). Es obvio que estos «haltiat» son almas de grupo o *daímones*, cuyo desarrollo se paralizó en un estadio anterior al de las ideas platónicas, y retuvieron más propiedades anímicas que éstas, las cuales las perdieron en su proceso de conceptualización. La oscuridad respecto a la relación entre la «especie-deidad» y los individuos particulares de su grupo es precisamente la misma que enturbia la relación entre el **αὐτὸ τὸ Μέγεθος** y el **τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος** en el *Fedón* platónico (102 D y ss.).

mejor se encuentra en una variedad de símbolos de los que todos y cada uno encarna o representan un significado. Los pitagóricos conservaron este sentido del término *mimesis*. Y el Estagirita está cabalmente en lo cierto cuando afirma:

> Mientras que los pitagóricos sostenían que todos los seres existen merced a que «representan» números, Platón dice que lo hacen por «participación»; lo que éste hizo, pues, fue únicamente mudar el nombre.[240]

133. El problema de la «participación»

Hemos visto que la concepción de esa relación, existente entre un ser divino o daimónico y un grupo, la habían mantenido viva los pitagóricos, los cuales ya en vida de su fundador y tras su muerte, se creyeron continuamente animados e inspirados por el espíritu de su maestro. También hemos observado cómo, en tales casos, retrocede la imagen del profeta humano y va acumulando las glorias de una maravillosa leyenda. Y, una vez más, el viejo proceso se repite. Exactamente como, en su día, los dioses dejaron de ser los *daimones* funcionales en relación íntima y permanente con sus devotos y se alejaron al Olimpo para finalmente elevarse al más alto cielo, así también el mismo Pitágoras, de ser un hombre maravilloso (*δαιμόνιος ἀνήρ, θεῖος ἀνήρ*), pasó a subir esa escalinata que comunica el firmamento y la tierra para identificarse con el propio Apolo. Pero el pago por esta exaltación olímpica es siempre el mismo: el viejo sentido de comunión íntima, basado en la comunidad de naturaleza está condenado a marchitarse y perecer. Lo que antes fue el alma colectiva se trueca ahora en un individuo determinado, aislado ya de su grupo por una sima insalvable.

El mismo sino le aguardaba a la idea platónica. La relación conocida como *methexis* no era susceptible de ser sometida a un análisis racional. Así, Aristóteles, después de afirmar que

240. Aristóteles, *Metaf.*, α VI, 987*b*, 9: **κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἴδεσιν. τὴν δὲ μέθεξιν τοὔνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει. τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν.**

Platón había adoptado tal idea de los pitagóricos con un mero cambio de nombre, añade que ambas posiciones «dejan intacta la cuestión de qué puede ser esa *participación* o *representación*». Por lo que se refiere a Platón, la afirmación del Estagirita tiene pocos visos de verdad. En el *Fedón* ya es evidente que aquél ha perdido seguridad acerca de tal concepto y rehúsa conformarse con los términos de «presencia» y «comunión».[241] Y, más tarde, en el *Parménides*, expone los escollos intelectuales del mismo.[242] Parménides pregunta si hemos de entender que la idea en su integridad o sólo en una de sus partes está presente en cada cosa que «participa» de ella. Ambas opciones están plagadas de dificultades. Así, el problema no podrá resolverse hasta que las ideas dejen de ser almas animadoras de grupos, *daimones* que puedan impartirse a todo el grupo y, sin embargo, conservar su unidad. Su destino último será, pues, el de agostarse en meros «conceptos» u objetos lógicos del pensamiento, que siguen siendo inmutables e independientes del sujeto que los conoce pero carentes de poder y vida. De este modo la relación de la *methexis* habrá de reducirse a la relación entre el sujeto lógico y el predicado universal. Desde el punto de vista de la teoría lógica, este paso es un progreso absoluto; pero, aunque Platón, como lógico, se siente irresistiblemente atraído hacia él, el místico le frena. A la mitad de su trabajo siguiente y más rígidamente lógico, la protesta se hace marcadamente expresa en estos términos:

> ¿Por ventura podrá hacérsenos creer que el movimiento, y la vida, y el alma, y la conciencia no están presentes en aquello que es real a la perfección? ¿Imaginaremos acaso que no es ni vivo ni consciente sino que, en toda su majestad irreprochable, no es sino una cosa fija, carente de sentidos e inmóvil?[243]

Mas el problema estriba en que si permitimos que las ideas dejen de ser almas y se conviertan en meros conceptos, entonces ya no las podremos considerar como las *causas* —las únicas y verdaderas causas— del mundo. Sócrates, tal como aparece en el *Fedón*, describe cómo ha prescindido de todas aquellas causas del devenir y del perecer que habían sostenido los primeros físicos, para tener recurso a un solo tipo de explicación para todas las cosas. De este modo, si, por ejemplo, se le preguntaba por qué algo era bello, ya no contestaría que «por su color, o su forma, o por alguna otra cualidad de este tipo», sino que su única respuesta vendría dada en estos términos: «por la sola razón de que participa de lo bello».[244] Pues bien, con esta explicación basta y sobra mientras signifique que «lo bello en sí» es una substancia divina que imparte su carácter a todas las cosas hermosas y que, de alguna manera, está «presente» en ellas. Sin embargo, si «lo bello en sí» es un mero predicado universal, y «participa de» designa únicamente la relación sujeto-predicado, ¿en qué se convierte aquella única razón suficiente por la que algunas cosas eran bellas? Sencillamente: «esto es hermoso *porque* participa de lo hermoso» significará exactamente lo mismo que: «esto es hermoso porque es hermoso»; o sea, que «participa de» es un mero sinónimo de esta acepción del verbo «ser».[245] Por tanto, la idea ya ha dejado de ser una *causa*.

En la última parte del *Fedón* se evidencia que, en parte debido a la ambigüedad del término *aitia*, el cual significa «explicación», «razón», «motivo» y «causa» de la existencia o del devenir, Platón confunde dos teorías por completo distintas. Una es lógica, y afirma que la *explicación* o *razón* que ha de darse de proposiciones tales como «esto es hermoso» es la de que existe una idea, lo hermoso, y ese ser particular participa de ella. En terminología moderna esto equivale a afirmar:

> Toda proposición del tipo «X es A» implica que existe un concepto o predicado universal A y que X mantiene con él una determinada relación.[246]

241. *Fedón*, 100 D: οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ Καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη (προσαγορευομένη, Wytt.)· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ Καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά.

242. *Parm.*, 131.

243. *Sofista*, 248 E: τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;

244. *Fedón*, 100 C.

245. Esta evidente dificultad parece escapárseles a aquellos críticos del *Fedón* que hablan como si Platón, al componer este diálogo, se hubiera dado cuenta de que el término *methexis* era tan sólo una expresión figurada para referirse a una relación sujeto-predicado concebida con claridad. Hemos de recordar que Platón no dispone de vocablos para designar lo que nosotros llamamos «sujeto», «predicado» o «relación».

246. Las características de una relación son: que se establezca sólo entre un objeto individual o cosa y un concepto; que se formule *desde* la cosa hacia el

Tomado simplemente como análisis de la proposición sujeto-predicado, esta explicación es irreprochable, si bien no la debida al tratarse de proposiciones numéricas o de relación («uno y uno son dos» o «Fedón es más alto que Sócrates»), a las cuales Platón también la aplica. Pero no para en eso: la teoría lógica no se distingue aquí de una doctrina metafísica que podríamos formular de esta manera: «Esa cosa hermosa *existe* (o comienza a existir, **γίγνεται**) por la sola razón de que la belleza existe y que tal ser participa (o comienza a participar) de su carácter.» En esta interpretación se afirma, pues, que la existencia de la belleza en sí (**αὐτὸ τὸ καλόν**) es la *causa* de la existencia de todos los seres hermosos particulares que percibimos en el mundo sensorial. Así, la relación llamada *methexis* no es aquí la relación lógica del sujeto a predicado que hallamos en una proposición, sino una relación causal. La idea ha de ser, de alguna suerte, la *causa* (**αἰτία**) suprasensible de la existencia de las cosas sensibles que son y perecen en el tiempo. Para que ocurra así, deberá impartir su naturaleza de algún modo inexplicable que sólo figurativamente es factible describir. Es, pues, como un original (**παράδειγμα**) que emite una copia (**μίμημα**), o semejanza (**εἰκών**), de sí en un espejo o en algún otro medio reflector. El mundo suprasensible es una jerarquía de ideas o tipos que proyectan su imagen en el flujo incesante del tiempo. O bien, es un cielo de almas divinas que se asignan a sí mismas a los diferentes grupos de cosas transitorias que llevan su nombre. Esa concepción, en su integridad, es mítica, evidentemente, pero éste no es el sentido de la teoría. La interpretación lógica está ahí luchando por zafarse de la mítica; la idea amenaza con pasar de ser un alma animadora de un grupo a convertirse en un mero concepto universal que no existe en absoluto y que, de hacerlo, no podría causar ni la existencia ni el devenir de los entes particulares. De este modo, Platón no se percató de que estaba efectuando un notable descubrimiento en la lógica, sino que pensó que estaba desentrañando las causas —las solas, únicas causas— de la existencia del mundo.

objeto y no en el sentido contrario; y que toda cosa mantenga esa relación con algún concepto.

134. LA «OLIMPIANIZACIÓN» DE LAS IDEAS

Es curioso observar cómo la evolución de las ideas platónicas se compagina con otros desarrollos que ya hemos descrito. En el origen inherente a su grupo, primero se desembarazan parcialmente de él, aun cuando le sigan siendo inmanentes en su integridad y estén relacionadas con él en cuanto *causas*. A continuación, en el segundo estadio, pasan a ser completamente definidas en sí y ya sólo vinculadas con su extensión lógica de una manera externa. El proceso es semejante a aquel otro por el que el mito, de ser una correlación verbal de la acción ritual, se convierte en su representación generalizada, como si fuera un universal desligado de la ilimitada secuencia de celebraciones particulares del rito. Se transforma así en una «explicación» (*aition*), que simulará dar razón de la existencia y práctica de su ritual determinado, de igual modo que la idea se ve erigida como explicación o razón (*logos*) de los seres que participan de ella. Y otra vez, como ya hemos señalado, la idea es semejante al alma del grupo, que primero se proyecta como un ideal (*paradeigma*) de éste y que a continuación se troca en un *daimon*, al que ya se estima en parte distinto de aquél, aun cuando sea la fuente, o *causa*, de los poderes sobrenaturales del grupo. Una vez más, en la historia de la filosofía racional y civilizada se repite la historia de la representación prerracional y religiosa.

Lévy-Bruhl[247] apunta que fue de esta manera como el primitivo buscó y descubrió al principio las «causas». El proceso no es el de *asociar* dos cosas o acontecimientos que primero se conciben como distintos y que después se relacionan como causa y efecto.

> No diremos, como se afirma con frecuencia, que el hombre primitivo relaciona fuerzas ocultas, propiedades mágicas y una clase de alma o principio vital con todos los objetos que excitan su imaginación o sus sentidos, así que a esas percepciones les añade creencias animistas. No se trata aquí de una asociación. Las propiedades místicas de los humanos y de las cosas constituyen

247. *Fonctions mentales*, etc., p. 39.

una parte íntegra de la representación que el hombre primitivo posee de ellos —representación que, en aquel estadio, es un todo indiviso—. Ulteriormente, en otro período de la evolución social, lo que nosotros llamamos fenómenos naturales tenderán a convertirse en el contenido único de la percepción, a exclusión de otros elementos que entonces cobrarán el aspecto de creencias y finalmente incluso de supersticiones. Pero hasta que se produce tal «disociación», la percepción sigue constituyendo una unidad indiferenciada.

Así, pues, jamás habremos de preguntarnos: «¿qué explicación se dará el pensamiento primitivo de éste o aquel fenómeno natural?», pues la misma formulación del problema implica ya una hipótesis errada. En efecto, en la mentalidad de las sociedades primitivas no existen fenómenos naturales en el sentido que nosotros damos a estos términos. Para ellos no es menester buscar explicación, pues ésta ya va implícita en los elementos místicos de sus representaciones colectivas. La pregunta que habrá de hacerse es la de cómo un determinado fenómeno llegó gradualmente a disociarse del complejo en que estaba involucrado en su origen, de modo que resultara factible captarlo por separado, y cómo ha ocurrido que *lo que una vez fue uno de sus elementos integrantes se trocó luego en una «explicación»*.

Parece, pues, que la idea platónica debe su existencia a un proceso de disociación como el que Lévy-Bruhl sugiere. De acuerdo con tal supuesto, su génesis resulta paralela a la de la noción de «alma», proceso que ya hemos descrito. Así emergen de su clase del modo como el *daimon* o rey salió del grupo social para ser el depositario de su conciencia colectiva, o el exteriorizado y reflejo vehículo u hontanar de su poder. Finalmente, tal como el alma del grupo cedió su puesto al alma individual, así también a las ideas les aguardaba similar destino a manos de Aristóteles. Pues, en efecto, el más grande de los epígonos de Platón no titubeó en sostener la teoría de que las «ideas», aquellas formas a las que originariamente se adscribían los atributos anímicos, no eran en realidad otra cosa que formas, o sea, que no poseían ni existencia independiente, ni vida, ni poder de generar cosa alguna.[248] Así, Aristóteles desposeerá a aquel encumbrado universo de ideas inmateriales de sus títulos de rea-

248. *Met.*, A 9.

lidad suprema, y se los devolverá al mundo que percibimos a nuestro alrededor. Para él, las formas, o esencias de las cosas individuales, serán las substancias o realidades en su pleno sentido.

Paralelamente a cómo las ideas dejan de ser causas para convertirse en meros conceptos lógicos, el platonismo se ve amenazado por el sino inevitable de un sistema que intenta colocar la fuente de la vida fuera y por encima de la naturaleza, en un universo metafísico de inmutable realidad. Cuando consideramos ese mundo de las formas, convenimos en que de hecho es tan sólo un vasto esquema de clasificación (*moirai*), o sea, una jerarquía de grupos que se dilata hacia abajo desde su género supremo hasta el grado inferior de una especie individual. Se trata, pues, de la construcción característica del intelecto, que puede dividir y analizar, pero no crear. En la cima de esta escala está entronizado el propio intelecto, tanto si lo llamamos razón, Dios, o bien, pero será ocioso suponer que ha creado el mundo. En cuanto a eso, será tan impotente como el uno de Parménides y, por la misma razón, por su perfección inmutable. La jerarquía de las formas, por la que buscábamos unir ese uno al pluriforme universo del cambio, es un cauce seco. Platón, en su intento final por establecer una cosmología, recae en la disyuntiva mítica del dilema, en aquella que Parménides había tenido el valor de evitar. Así se ve forzado a atribuir a su deificado intelecto un impulso imposible por desear, lo cual no es sino la antigua necesidad religiosa, expresada ya mucho antes por Ferécides, quien afirmó que, cuando Zeus se puso a la tarea de crear el mundo hubo de metamorfosearse en Eros.[249] Y este deseo es el demiurgo mítico del *Timeo*, el cual, al ser justo y, en consecuencia, carente de envidia (**φθόνος**),

> deseó que todos los seres se pareciesen a él lo más posible. Y él es, de esta manera, la más soberana causa del devenir y del orden cósmico, aquella que de seguro acertaremos en aceptar de los hombres de conocimiento. Puesto que Dios, al desear que todas las cosas fueran buenas, y que, en la medida de lo posible, nada inferior hubiese, y habiendo recibido cuanto vemos no en estado

249. Ferécides, frag. 3 = Procl., *Ad. Tim.*, 32c: **ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν.**

> de reposo, sino moviéndose sin mesura o armonía, lo extrajo del desorden y lo colocó en orden, pensando que, en todos los sentidos, éste era mejor que aquel estado primero.[250]

La forma mítica de toda esta cosmología no es un ropaje poético en que a Platón, de modo arbitrario, le pluguiera envolver ese esquema perfectamente definido y racional que algunos estudiosos modernos se afanan en descubrir en ella. Si Platón hubiese podido formularlo en cuanto *logos* lo hubiera hecho así, y de seguro que con sumo grado. Pero no le fue factible. Aquél no es racional, sino místico, o sea, un *mythos* tanto en contenido como en forma, extraído de fuentes míticas y místicas. Pues, en efecto, es imposible hallarle explicación en términos racionales. Una razón inmutable y desapasionada puede bosquejar los perfiles de un esquema de clasificación, y dividir así sus conceptos en géneros y especies debidamente subordinados. Pero no puede hacer más. Para explicar la existencia de todo ser, habremos de adscribirla a la indigna e inferior facultad del deseo, y brindarle a éste un objeto, asimismo indigno e inferior, la existencia de una copia imperfecta de la perfección. Mas éste ya es el lenguaje de la religión, no el de la ciencia.

135. LA ASCENSIÓN DEL FILÓSOFO

Cuando la filosofía helena deificó el intelecto especulativo, realizó su esfuerzo supremo por desembarazarse de todo lo que era mítico y vago en la religión, pero sólo para hallar que el intelecto se había convertido en una deidad y había seguido hasta el séptimo cielo a los antiguos dioses de la fe que brota de la emoción. De esta suerte, en el sistema de Aristóteles (cuyo análisis detallado no entra en nuestro cometido) Dios se ve sublimado al más elevado pináculo de la abstracción, para ser así concebido como forma sin materia, el pensamiento puro desgajado de toda energía

250. Platón, *Timeo*, 29 E. El lenguaje mantiene la opinión defendida por J. Adams, de que este diálogo ofrece el cuadro de una reconstrucción del universo al comienzo de uno de esos períodos alternos como los que aparecen en Empédocles y en el mito del *Político*. Cf. A. E. Taylor, *Plato*, p. 144, Londres, 1908.

activa o creativa, puesto que el Ser último no puede tener otro fin más allá de sí mismo. Ni siquiera podrá pensar en otra cosa sino en él, puesto que ningún otro objeto es digno de su atención. Se halla, pues, encarcelado en una incesante e inmutable contemplación de sí mismo; y se nos pide que creamos que tal estado merece los calificativos de actividad, de vida y de beatitud perfectas; y que tal Dios, aunque no pueda condescender a mover el mundo en ningún otro sentido, puede, sin embargo, hacerlo al ser él mismo objeto de amor (**κινεῖ ὡς ἐρώμενον**). Dios no puede amar al mundo, ni enviar a su *Logos* a él; mas se espera que el mundo le ame y toda su vida sea causada por el deseo de esta monástica y autohipnotizada abstracción. Puede dudarse, pues, si incluso el más intelectual de los místicos, no ya el resto de la creación, ha sentido sinceramente alguna vez semejante pasión. Pues sólo es mediante el nombre de «Dios» y la autopersuasión de que algo así vive y actúa, y es bendito —todo lo cual es evidentemente mitología— como podemos inducir en nosotros el más tenue sentimiento de atracción hacia él.

Así pues, en el sistema aristotélico, los dos factores de nuestro complejo inicial —el límite, forma o *eidos* de la Moira y el factor funcional, la conducta y la naturaleza (*physis*) que la invadía— se desgajan completamente para recalar en los dos polos del existir. La forma ha huido de su contenido y la vida se ha escapado de él por un proceso análogo a aquel otro en virtud del cual los dioses olímpicos abandonaron la utilidad funcional de su fase daimónica y se convirtieron en figuras ociosas e impotentes, flotando por encima de un mundo en que todos los procesos de la vida y del cambio siguen adelante sin necesitar de su ayuda. La religión, cierto es, les dejó atributos individuales y voluntades caprichosas. Sin embargo, ahora que la ciencia no ha dejado espacio en la naturaleza para que tales voluntades operen, la divinidad pierde todo vestigio de poder y deseo y queda reducida a un puro *eidos*, a un *eidolon* impotente.

También el filósofo aspira ahora, y no precisamente de una manera confusa, a imitar a su colega divino para «huir allí donde ha huido todo». Al concluir su *Ética a Nicómaco*,[251] Aristóteles

251. *Etic. Nic.*, x VII. No me convencen aquellos intérpretes que niegan que el sabio, tal como ahí se le describe, «exista en cuanto individuo», y afirman

expone con claridad harto meridiana cuál es su ideal para la humanidad. De todas las actividades morales y prácticas, arguye,

> La guerra y la política son las más nobles y las que se llevan a cabo a escala mayor; pero incluso ésas son incompatibles con el ocio y se escogen sólo como medios para un fin que las trasciende. La actividad de la razón, empero, es de mayor valía al ser especulativa y no contemplar fin alguno más allá de sí misma. A la vez, contiene un placer que es propio de ella, y que aguijonea su actividad. De modo que, por estas razones, la tal se basta a sí misma, está libre (en la medida en que ello es posible) para los mortales de cuitas y agobios, y posee todos los demás atributos de la felicidad. Ése es, pues, el bienestar supremo del hombre.
>
> Tal vida está, sin embargo, por encima de las posibilidades de los humanos; pues no es merced a su humanidad como el hombre puede vivirla, sino en virtud de algo divino que hay en él; y, en la medida en que ese algo es superior a su naturaleza compuesta, otro tanto es su actividad superior a las restantes virtudes. Así pues, si la razón es divina en comparación con el hombre, la vida de la razón es divina comparada con la vida humana. No debemos escuchar a quienes exhortan al hombre a que se atenga a pensamientos de hombre, o al mortal a pensamientos de mortalidad; sino, bien al contrario, a conseguir la inmortalidad y a hacer lo que esté en su mano por vivir de acuerdo con ese algo supremo que en él reside; pues aunque de extensión sea parco, en valía y poder hállase muy por encima de todo lo demás.
>
> Parecería, pues, que tal es el verdadero yo de todo hombre, por cuanto que es su parte mejor y suprema.[252] Será entonces extraño que, puesto a escoger, no escoja su propia vida, sino la de algún otro. Y es que lo que hemos dicho antes conviene también aquí: que lo que le es naturalmente propio a cada criatura es lo más alto y lo más gozoso para ella. Y de este modo, al hablar del hombre, será la vida de la razón, puesto que la razón es, en el más alto sentido, el yo del hombre. En consecuencia, tal vida será también la más venturosa.

---

que es tan sólo «el elemento formal (de la *eudaimonia* del hombre) abstraído y personificado». (J. A. Stewart, *Notes on the Nicom. Eth.*, vol. II, p. 443, 1892.)

252. 1178*a* 2: δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. Me inclino a leer εἴπερ καὶ κύριον τὸ ἄμεινον, o sea, «puesto que su parte mejor es también aquella que le hace ser en el sentido más pleno (κυρίως) lo que él es, a saber, su verdadero yo».

El ideal del individuo consistirá, por tanto, en rehuir la sociedad, de igual modo que Dios se había liberado de su utilidad funcional en la naturaleza. El alma del hombre se eleva, cual lo había hecho el *daimon*, sobre su grupo social y se retirará así, como el estoico, a una contemplación autónoma, autosuficiente y olímpica.

De aquí al trance místico del neoplatonismo no hay sino un paso, y se arribará así a ese estado en el cual el pensamiento se consume en la visión beatífica del uno absoluto, que está más allá del ser y el conocer, que es inefable, impensable, y ya ni siquiera razón, sino algo que está «más allá de la razón» (ἐπέκεινα νοῦ) «la huida de la soledad a la soledad».[253] En tal éxtasis, el pensamiento se niega a sí mismo; y la filosofía, hundiéndose al final de su espléndido vuelo parabólico, cierra sus alas y naufraga en la oscuridad de la que había surgido: la del tenebroso Érebo de la teúrgia y la magia.

---

253. Plotino, *Enn.*, VI, IX, 11: καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῇδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῇδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.

ÍNDICE